ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ БЕЛАРУСКАГА НАРОДА Ч.1

ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ БЕЛАРУСКАГА НАРОДА

Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь

УСТАНОВА АДУКАЦЫІ
«ГРОДЗЕНСКІ ДЗЯРЖАЎНЫ УНІВЕРСІТЭТ
ІМЯ ЯНКІ КУПАЛЫ»

ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ БЕЛАРУСКАГА НАРОДА

Зборнік навуковых артыкулаў
Частка 1

Гродна
ГрДУ імя Я. Купалы
2009

УДК 27(476)
ББК 86.37
Х 12

Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа :
Х 12 зб. навук. арт. : у 2 ч. Ч. 1 / ГрДУ імя Я. Купалы; рэдкал.: С.В. Марозава [і інш.]. – Гродна : ГрДУ, 2009. – 385 с.

ISBN 978-985-515-244-7 (ч.1)
ISBN 978-985-515-241-6

У аснову зборніка пакладзены матэрыялы другой і трэцяй міжнародных навуковых канферэнцый «Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа», а таксама круглага стала, прысвечанага 170-годдзю Полацкага царкоўнага сабора 1839 г., якія былі праведзены ў 2008 і 2009 гадах ў межах выканання Дзяржаўнай комплекснай праграмы навуковых даследаванняў на 2006–2010 гг. "Эканоміка і грамадства", раздзел "Філасофія" (галаўная арганізацыя – Дзяржаўная навуковая ўстанова "Інстытут філасофіі НАН Беларусі").

Разглядаецца роля хрысціянскіх культавых інстытутаў у духоўна-культурным, грамадска-палітычным і этнанацыянальным жыцці беларускага народа ў канцы Х – пачатку ХХ ст., а таксама тэарэтыка-метадалагічныя падыходы і гістарыяграфія гэтай праблемы.

Прызначаны для даследчыкаў, выкладчыкаў, аспірантаў, магістрантаў і студэнтаў, настаўнікаў, аматараў гісторыі Беларусі.

УДК 27(476)
ББК 86.37

ISBN 978-985-515-244-7 (ч.1)
ISBN 978-985-515-241-6

ПРАДМОВА

Гісторыя рэлігіі і царквы на Беларусі, хрысціянская ў сваёй аснове, здаўна цікавіць даследчыкаў. Пасля яе замоўчвання і дыскрэдытацыі ў савецкі час з 1990-х г. канфесійная гісторыя Беларусі стала адным з прыярытэтных напрамкаў айчыннай і еўрапейскай гістарычнай навукі. Ёй сёння займаюцца ў Беларусі Г.Галенчанка, І.Саверчанка, У.Конан, У.Навіцкі, А.Філатава, В.Яноўская і інш., за мяжой – М.Нікалаеў, М.Дзмітрыеў у Расіі, А.Турый, В.Ульяноўскі, Б.Гудзяк, Л.Цімашэнка на Украіне, М.Радван, Г.Дылянгова, А.Міранові ч у Польшчы, С.Плохій у Канадзе і інш. Аднак пры наяўнасці значнай літаратуры гісторыя хрысціянскіх культавых інстытутаў, міжканфесійных узаемаадносін, канфесійных трансфармацый Беларусі – у многіх сваіх аспектах – застаецца малавядомай, будзіць дыскусіі.

Даследаванне гісторыі хрысціянскіх культавых інстытутаў у Беларусі з'яўляецца традыцыйным навуковым напрамкам гродзенскай школы гісторыкаў, інтэлектуальным ядром якой з'яўляецца факультэт гісторыі і сацыялогіі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы. Распачатае яшчэ ў 1950-я гады прафесарам Якавам Марашам вывучэнне гэтай праблематыкі мае ўжо поўвекавую традыцыю. Факультэт стаў адным з цэнтраў гісторыка-канфесійных даследаванняў у Рэспубліцы Беларусь. Значныя навуковыя сілы ў гэтай сферы сканцэнтраваны на кафедры гісторыі Беларусі. Навуковаму гістарычнаму свету вядомы манаграфіі Якава Мараша пра распаўсюджванне каталіцызма ў Беларусі ў XVI – XVIII ст., Тамары Бліновай – пра дзейнасць ордэна езуітаў у Беларусі, Святланы Марозавай – пра этнакультурныя аспекты стварэння, функцыянавання і ліквідацыі уніяцкай царквы,

Святланы Сілавай – пра праваслаўную царкву у гады Вялікай Айчыннай вайны, Эдмунда Ярмусіка – пра лёс каталіцкага касцёла ў савецкі час.

На кафедры гісторыі Беларусі маецца значны досвед правядзення навуковых канферэнцый розных узроўняў. З 2007 г. кафедра разам з аўтарскім калектывам тэмы А 33-06 распачала серыю канферэнцый, круглых сталоў, аб'яднаных тэмай «Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа», і праводзіць іх штогод. Гэтыя навуковыя мерапрыемствы, а таксама матэрыялы канферэнцыі 2007 г., надрукаваныя і размешчаныя ў інтэрнэце, выклікаюць цікавасць навукоўцаў, краяўзнаўцаў, царкоўных колаў нашай краіны і замежжа.

Гэтыя канферэнцыі і круглыя сталы збіраюць ва універсітэцкіх сценах магутныя навуковыя сілы і акумулююць атрыманыя імі новыя навуковыя вынікі ў галіне даследавання канфесійнай гісторыі Беларусі, чым уносяць уклад у высвятленне яе «белых плямаў» і дыскусійных пытанняў. Спадзяёмся, што даследчыкамі і аматарамі гісторыі будзе запатрабаваны і дадзены зборнік артыкулаў, у аснову якога пакладзены матэрыялы другой і трэцяй міжнародных навуковых канферэнцый «Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа», а таксама круглага стала, прысвечанага 170-годдзю Полацкага царкоўнага сабора 1839 г., якія былі праведзены ў 2008 і 2009 гадах ў межах выканання Дзяржаўнай комплекснай праграмы навуковых даследаванняў на 2006 – 2010 гг. «Эканоміка і грамадства», раздзел «Філасофія» (галаўная арганізацыя – Дзяржаўная навуковая ўстанова «Інстытут філасофіі НАН Беларусі»).

Г.А. Хацкевіч*, прарэктар па навуковай рабоце і інавацыях Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы*

* * *

Отдел по делам религий и национальностей Гродненского областного исполнительного комитета искренне и сердечно приветствует участников II международной научной конференции «Христианство в исторической судьбе белорусского народа».

Без преувеличения можно сказать, что вопрос, который выносится на обсуждение конференции, является актуальным в жизни нашего государства, поэтому его рассмотрение на основе научного подхода – важный фактор развития на нашей земле лучших христианских традиций.

Отмечая значимость сегодняшнего научного форума, который в очередной раз собирает на принеманской земле учёных из научных и учебных заведений Республики Беларусь и других государств, необходимо подчеркнуть, что в рамках научных дискуссий нарабатывается огромный теоретический потенциал, который с успехом может быть применён на практике.

Всё это помогает нам лучше осознавать пройденный путь христианства в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

Выражаем уверенность, что накопленный участниками конференции научный опыт будет и в дальнейшем способствовать воспитанию патриотических чувств у людей, прививать им любовь к Родине, стремление к справедливости и нравственной правде.

Пусть и дальше научные дискуссии приближают нас к истине, содействуют доброму и плодотворному сотрудничеству между её участниками.

Желаем всем творческого вдохновения, успехов в научной деятельности, оптимистического настроения и дальнейших плодотворных контактов.

И.А.Попов*, начальник отдела по делам религий и национальностей Гродненского облисполкома*

ТЭАРЭТЫКА-МЕТАДАЛАГІЧНЫЯ ПАДЫХОДЫ. ГІСТАРЫЯГРАФІЯ

УДК 2-633 (476):303.446.4(476)

У.М. Конан (Мінск)

ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ БЕЛАРУСКАГА НАРОДА

Статья посвящена влиянию христианства на этнонациональные процессы в Беларуси на разных этапах отечественной истории и в современности. Сделан вывод, что отречение от христианской традиции в XXI в. может привести к невозвратным последствиям.

Ці садзейнічала хрысціянства станаўленню беларускай нацыянальнасці, яе духоўнаму і грамадска-палітычнаму росту, а пазней нацыянальнай кансалідацыі? Ці мелі беларусы на гэтых этапах гісторыі сваю хрысціянскую рэлігію, адаптаваную да іх гістарычнага быцця? Як гэтая рэлігія ўздзейнічала на развіццё роднай мовы беларусаў, этна-нацыянальнай культуры, а ў шырокім аспекце – на беларускую нацыянальную ментальнасць? Ці можна спадзявацца на тое, што хрысціянская царква ў разнастайнасці сваіх канфесіяў дапаможа беларусам выйсці з сённяшняга нацыянальнага крызісу – з ментальнай раздвоенасці – наступства шматвяковай экспансіі – ідэалагічнай, ваенна-палітычнай, культуртрэгерскай з Усходу і з Захаду?

Шукаючы адказы на гэтыя пытанні, патрэбна ўлічваць не толькі беларускую гістарычную драму, але і сусветна-гістарычнае значэнне хрысціянства, ад свайго пачатку звернутае да ўсіх народаў свету. Душа хрысціянства, яго сарцавіна – універсальная эсхаталагічная перспектыва на духоўнае пераўтварэнне Космасу і яго завяршэння – чалавека і чалавецтва.

Паводле хрысціянскай экзегетыкі вобразна-сімвалічнае выслоўе біблейскай кнігі Быццё – «стварыў Бог чалавека паводле вобразу Свайго, паводле вобразу Бога» (Бц 2:27) – неабходна тлумачыць не ў антрапалагічным, а ў духоўна-творчым сэнсе. Гэтую інтэрпрэтацыю энергічна і дасціпна акцэнтаваў сярэдневяковы беларускі асветнік Кірыла Тураўскі ў «Прытчы аб чалавечай душы і целе». Ён перасцерагае ад спакусы літаральнага тлумачэння біблейскай сімволікі. Падабенства чалавека да Бога – «не вобразам, а прытчаю», гэта значыць, сімвалічна і духоўна. Бог надзяліў чалавека здольнасцю пазнання і творчасці. Прыпадобіў да сябе самога [1].

Пазней гэтую думку развіваў беларускі асветнік і біблеіст у «Предсловии доктора Франциска Скорины с Полоцька во всю Библию...»: «Святое писмо все иные науки превышаеть, понеже егда бываеть чтено, под простыми словы замыкаеть тайну. И тако младенцем и людем простым ест наука, учителом же и людем мудрым подивление. Яко река дивная мелка, понеже агнець брести можеть, а глубока, слон убо плавати мусить» [2].

Хрысціянства запраграмавала чалавека і грамадства на бязспыннае ўзвышэнне, на ўзыходжанне ад зямлі да неба. Гісторыя хрысціянскай цывілізацыі засведчыла пра вялікія і лакальныя войны, бясконцыя канфлікты, немагчымасць хрысціянізаваць палітычныя структуры народаў і нацыяў. Адначасова – пра няспынную духоўна-творчую дзейнасць, прагрэс навукі, культуры, тэхнікі. Паводле біблейскай кнігі Ёва: «Так, не з пылу выходзіць гора, і не з зямлі вырастае бяда; а чалавек нараджаецца на пакуту, як іскры, каб уздымацца ў вышыню» (Ёў: 5:7). Пазнанне заўсёды драматычнае і трагічнае. Паводле кнігі Эклезіяста: «Бо пры многай мудрасці множыцца скруха; і хто памнажае пазнанне, той памнажае боль» (Экл. 1:18). Хрысціянства рыхтуе чалавека прыняць для сябе гэтую трагедыю для духоўнага перамянення сябе і грамадства.

Гісторыя навукі, культуры, тэхнікі — гэта феномены пераважна хрысціянскай цывілізацыі, запраграмаванай на прагрэс, сістэмнасць і паўнату. Дахрысціянскія і сучасныя нехрысціянскія цывілізацыі запраграмаваны на паўтарэнне зыходных пазіцыяў, на цыклічнае ўзнаўленне, аналагічнае прыродным цыклам. Яны не ведалі эсхаталагічнай перспектывы як духоўнага перамянення чалавека і космасу. Адсутнічала гістарычнасць, абнаўленне быцця. Паводле таго ж Эклезіста: «Што было, тое і будзе; што рабілася, то і будзе рабіцца, і няма нічога новага пад сонцам». І яшчэ: «Род прыходзіць і род праходзіць, а зямля векавечна стаіць» (Эк. 1:4, 9). Без хрысціянства няма змястоўнай гісторыі як абнаўлення каштоўнасцяў: «Няма памяці пра былое; ды і пра тое, што будзе, не застанецца згадкі і між тымі, што прыйдуць пасля» (Эк 1:11). Сучасны навукова-тэхнічны прагрэс азіяцкіх і афрыканскіх рэгіёнаў, Японіі, Кітая, Індыі — гэта вынік умелага пераймання і дапасавання еўрапейскай культуры і адпаведна — элементаў хрысціянскай ментальнасці.

Першыя сістэмныя даследаванні значэння хрысціянства ў станаўленні і развіцці беларускай нацыі належаць беларускаму асветніку і палітычнаму дзеячу ў Заходняй Беларусі ксяндзу Адаму Станкевічу, аўтару манаграфіяў «Родная мова ў сьвятынях» (1929), «Хрысьціянства і беларускі народ; Спроба сынтэзы» (1940), іншых публікацыяў [3]. Гэты каталіцкі святар, рыцар духоўнага і дзяржаўнага адраджэння нашай

шматпакутнай краіны кансалідаваў заходнебеларускія палітычныя сілы для нацыянальна-вызвольнага руху пад знамем хрысціянскага гуманізму і духоўна-творчага супраціву каланіяльна-імперскім рэваншам з Усходу і Захаду. У аспекце гістарычнай навукі ён разам з Вінцэнтам Гадлеўскім, іншымі дзеячамі беларускага каталіцкага адраджэння абгрунтаваў духоўнае значэнне хрысціянства ва ўзгадванні беларускай народнасці, а ў канцы XVIII – пачатку XX ст. – беларускай нацыі.

Пачынальнікі і класікі новай беларускай літаратуры ад В. Дуніна-Марцінкевіча да Янкі Купалы, В. Ластоўскага і ўсёй нашаніўскай традыцыі (1906–1917) заставаліся свецкімі творцамі, але прызнавалі вялікую ролю хрысціянскай рэлігіі ў гісторыі народа, моцна паспрыялі пачатковай беларусізацыі хрысціянскіх канфесіяў у Беларусі.

Афіцыяльная савецкая гістарыяграфія і атэістычная «марксісцка-ленінская» філасофія адмаўлялі творчую ролю хрысціянства ў гісторыі беларускага народу – за выключэннем нацыянальна арыентаваных навукоўцаў, якія з 1980-х гадоў пачалі даследаванні ў гэтым кірунку. У беларускім друку і ў анталогіі «Беларуская думка XX стагоддзя: філасофія, рэлігія, культура» апублікаваны шэраг канцэптуальных даследаванняў у гэтым кірунку [4]. На сёння грунтоўна даследавана значэнне уніяцкай царквы ў этнакультурным развіцці Беларусі ў шэрагу публікацый Святланы Марозавай і ў яе доктарскай дысертацыі на гэтую тэму [5].

Праблематыка царкоўна-хрысціянскай місіі ў гістарычным лёсе беларусаў актуалізавана двума выданнямі энцыклапедычнага жанру: спачатку пад грыфам Нацыянальнага навукова-асветнага цэнтра імя Ф. Скарыны ў Беларусі апублікаваны даведнік вядучага навуковага супрацоўніка Інстытута славістыкі Польскай акадэміі навук Юрася Гарбінскага «Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя» (1999) [6], а праз чатыры гады — біяграфічна-бібліяграфічны слоўнік «Białoruski ruch chrześcijański XX wieku» Ю. Гарбінскага і Ежы Туронка пад грыфам Польскай акадэміі навук [7]. Канцэптуальна-фактaлагічная інфармацыя па гісторыі хрысціянства ў Беларусі змяшчаецца ў энцыклапедычных выданнях Беларусі [8]. Выдатнай падзеяй у беларускай біблеістыцы і хрысціянскім асветніцтве стала факсімільнае ўзнаўленне спадчыны Ф. Скарыны. Спачатку былі рэстаўраваны і перавыдадзены біблейскія кнігі першадрукара і асветніка эпохі Рэнесанса [9]. Праз 10 гадоў нямецкія славісты Ганс Ротэ і Фрыдрых Шольц здзейснілі факсімільнае ўзнаўленне віленскага выдання Ф. Скарыны «Апостал» з грунтоўнымі каментарамі беларускіх і нямецкіх аўтараў [10].

Праведзеныя даследаванні пацвердзілі гісторыка-філасофскую канцэпцыю Адама Станкевіча: хрысціянская рэлігія чатырох канфесіяў — праваслаўнай, каталіцкай, уніяцкай і рэфармісцкай — кожная па-своему і неаднолькава на розных гістарычных этапах была і засталася духоўнай апорай беларускага народа на ўсіх этапах свайго этнакультурнага, нацыянальнага і дзяржаўнага развіцця. У эпоху Сярэдневякоўя (X–XV стст.) на яе першым этапе (канец X–XII стст.) адбылося хрышчэнне протабеларускіх плямёнаў, заснавальнікаў княстваў – Полацкага, Турава-Пінскага, Смаленскага яшчэ да падзелу хрысціянства на праваслаўную і каталіцкую канфесіі. Прыняўшы хрысціянскую рэлігію ад Візантыі – спадкаемкі антычнай, элліністычнай і біблейскай культуры, нашы продкі атрымалі гэтую вялікую культуру – сацыяльную, этычную, навуковую і мастацкую, асімілявалі яе ў кантэксце сваёй традыцыйнай народнай культуры. Гэты сінтэз рэгіянальнай і сусветнай традыцыі характэрны для нашай культуры на этапах развіцця беларускай нацыі (XIX–XX стст.).

У эпоху станаўлення Вялікага Княства літоўскага (другая палова XIII – XV стст.) адбывалася дальнейшае ўзгадаванне беларускага этнасу. У гэтым працэсе ўдзельнічалі славянскія (крывічы, дрыгавічы, радзімічы) і балта-літоўскія плямёны, якія ў ранняе Сярэдневякоўе засялялі цэнтральна-заходнія рэгіёны сучаснай Беларусі, таксама рэгіёны Віленшчыны. Пасля Крэўскай дынастычнай уніі (1385) адбылося хрышчэнне балта-славянскіх народнасцяў па рымска-каталіцкаму абраду. Пачалася гісторыя каталіцтва ў Беларусі, далучэнне народа да заходне-еўрапейскай навукі, асветы і культурнай традыцыі. Гэтая афіцыйная двуканфесіянальнасць паспрыяла сінтэзу дасягненняў усходніх і заходніх варыянтаў хрысціянскай цывілізацыі, а на першым этапе гуманістычнага Рэнесансу (эпоха Ф. Скарыны ў першай палове XVI ст.) – захаванню аднoснага адзінства гэтых канфесіяў.

Гістарычнае значэнне ранняга далучэння протабеларускіх плямёнаў да хрысціянскай традыцыі ў тым, што яно забяспечыла беларусам у шматэтнічным ВКЛ моўна-культурнае дамінаванне ў XIV–XVI стст. захаванне дзяржаўнага статусу беларускай мовы. Толькі ў другой палове XVII–XVIII ст. адбылася паланізацыя каталіцтва і русіфікацыя праваслаўя. Беларуская культурная традыцыя захавалася на масавым узроўні ў полі духоўнага ўздзеяння *уніяцкай царквы*, якая ўзнікла ў выніку Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 года. Аўтар манаграфіі «Хрысціянства і беларускі народ» А. Станкевіч крытыкаваў феадальную практыку яе распаўсюджання ў Беларусі. Але разам з тым адзначыў: за 243 гады царкоўнай уніі – унікальнага духоўна-рэлігійнага вопыту беларускага народа – гэтая унія «настолькі зраслася з беларускай душой, што, ужо смела можна сказаць, сталася сапраўды народнай беларускаю вераю. <…> Надта магчыма, што калі б ня гэтая унія, дык сяньня ўжо ня было б беларускай нацыі, яна ці такім, ці іншым чынам патанула б у

маскоўскім нацыяналізме й імпэрыялізме, куды гразьнейшым для нас, як такі ж нацыяналізм і імпэрыялізм польскі» [11].

У канцы XVIII ст., асабліва пасля трох падзелаў федэратыўнай Рэчы Паспалітай, закончылася ў Еўропе эпоха шматэтнічных феадальных дзяржаў, адбывалася, з аднаго боку, станаўленне нацыянальных дзяржаваў, а з іншага боку, — еўрапейскіх імперыяў, у тым ліку Расійскай, Аўстрыйскай і Германскай, што падзялілі паміж сабою Рэч Паспалітую. У гэтых умовах даўні этнонім *рускі* цалкам манапалізаваны Расіяй, а разам з ім — «руская», або праваслаўная вера. З іншага, заходняга боку, каталіцтва набыло значэнне «польскай» веры – духоўнага апірышча падзеленага былога Каралеўства Польскага. Беларускі народ – некалі суб'ект дзяржаватворчай місіі – аказаўся адкінуты на маргінальную абочыну, а яго культура пазначалася як выключна этнічная, або нават «сялянская».

У гэтай драматычнай сітуацыі выцяснення Беларусі з гістарычнай рэтраспекцыі і актуальнай геапалітыкі уніяцкая царква аказалася адной са сведкаў яго гістарычнага быцця і надзеяй на перспектыву. Уніяцтва прапанавала трэці ментальны праект, сістэму каштоўнасцяў, не адэкватную каталіцкай «польскасці» і праваслаўнай «рускасці». Ва уніяцкіх епархіях захавалася беларуская мова ў афіцыйнай перапісцы і дакументацыі. Там ужо ў першай палове XVII ст. адбывалася абнаўленне лексікі дзелавой мовы, пранікненне ў яе народных говараў. Захаваўся цікавы дакумент – «Інвентар нерухомай маёмасці Полацкай архіяпіскапіі, складзены каралеўскімі камісарамі для Полацкага архіяпіскапа Іасафата Кунцэвіча» 10 студзеня 1618 г., падпісаны уніяцкім мітрапалітам Язэпам Руцкім і каралеўскім пісарам Янушам Тышкевічам. Дакумент напоўнены беларускай бытавой лексікай і адпаведнымі словаспалучэннямі, напрыклад: *а мяновіце, свяцёлка сталовая поземая, старая, печ старая пабеленая, свяцелка упакаёвая, абалоны шкляныя, на тых агародах два домікі стаяць, аборы, хлявы, пякарня, напраціўку істопка для малотві, стайня, ручай, у жывую ваду, карчма да таго двара, альбо стадола, глыбокі Пералаз* [12]. Не выпадкова пасля далучэння Беларусі да Расійскай імперыі татальнае выцясненне беларускай ментальнасці з афіцыйных структур пачалося з русіфікацыі уніяцкай царквы і яе ліквідацыі ў 1839 годзе.

Значная частка былых уніятаў, асабліва фальваркавай шляхты і сялянскай эліты, далучалася да рымска-каталіцкага касцёла. Асабліва пасля Маніфеста 17 кастрычніка 1905 г. «Аб удасканаленні дзяржаўнага парадку», паводле якога даравана народу «непахісная аснова грамадзянскай свабоды на пачатках сапраўднай недатыкальнасці асобы, свабоды сумлення, слова, сходаў і саюзаў». Былыя уніяты ўзмацнілі шэрагі беларускіх католікаў, якія ўзгадавалі ў сваім духоўным і

сацыяльным асяроддзі першых беларускіх адраджэнцаў – палітычных барацьбітоў, дзеячоў рэвалюцыйных рухаў 1831–1832 гг. і 1862–1863 гг. З гэтага ж асяроддзя выйшлі пачынальнікі новай беларускай літаратуры – ад сялянскага сына Паўлюка Багрыма і літаратараў рамантычнай школы Адама Міцкевіча (Ян Чачот, Ян Баршчэўскі, В. Дунін-Марцінкевіч і інш.) да пракрокаў нацыянальнага беларускага адраджэння Францішка Багушэвіча, Алаізы Пашкевіч (Цёткі), Янкі Купалы, заснавальнікаў «Нашай Нівы» і нашаніўскага этапу практычнай рэалізацыі беларускай нацыянальнай ідэі 1917–1920 гг. Пасля рэвалюцыі 1905–1907 гг. да гэтага руху далучыліся выхадцы з эліты праваслаўнага сялянства (Якуб Колас, Максім Багдановіч, Максім Гарэцкі), урэшце, уся нашаніўская школа літаратараў і грамадскіх дзеячоў.

Пасля Першай сусветнай вайны, бальшавіцкай рэвалюцыі 1917 года, падзелу Беларусі паміж савецкай Расіяй і адроджанай Польшчай паводле Рыжскай дамовы (18.03.1921) хрысціянства заставалася духоўнай апорай для народа ў змаганні за нацыянальна-дзяржаўнае самавызначэнне. Хрысціянская ментальнасць беларусаў дапамагла ім не паддацца імперскай спакусе – бязбожнай бальшавіцкай дыктатуры ў БССР і паланізатарскай у Заходняй Беларусі. На захадзе праваслаўныя і каталіцкія беларусы захавалі сваю нацыянальную ідэнтычнасць у рэвалюцыйным, а найболей негвалтоўным змаганні за ідэалы адзінай і незалежнай Беларускай Народнай Рэспублікі.

Беларуская інтэлігенцыя ў БССР перажыла спакусу бальшавіцкага ваяўнічага атэізму з трагічнымі наступствамі – падаўленнем і масавым знішчэннем эліты народа прарасійскай уладай бальшавікоў. Асабліва пасля кароткага перыяду нацыянальнага рэваншу беларусаў ва ўмовах вымушанай афіцыйнай палітыкі «беларусізацыі», па сутнасці дэкаланізацыі Беларусі ў 1922–1929 гг.

Бальшавіцкая ўлада ў рэгіёнах былой Расійскай імперыі, а пасля Другой сусветнай вайны таксама ў Цэнтральна-Усходняй Еўропе ў кантэксце хрысціянскай эсхаталогіі была акцыяй антыхрысціянскай. Бальшавікі «шчыра» прызнавалі сваю антыхрысціянскую сутнасць, падаўлялі хрысціянства і яго носьбітаў, сцягам пралетарскага Інтэрнацыяналу прыкрывалі стратэгію на стварэнне сусветнай антыхрысціянскай, прарасійскай імперскай дзяржавы.

Хрысціянства перамагае сусветнае зло яго раздваеннем на непрымірымыя часткі – ўнутраныя і міжнародныя. Бо імперскі нацыянал-сацыялізм, або фашызм у эсхаталагічным аспекце і сусветны камунізм былі д'ябальскай карыкатурай на хрысціянскае Царства Божае. Расійскія бальшавікі аднавілі імперскае язычніцтва – сакралізацыю сваіх ідэолагаў, правадыроў і сваёй дыктатарскай улады. А нямецкі фашызм –

гэта старазаветная спакуса сусветнага панавання «выбранага» нямецкага народа. Не выпадкова ваякі Гітлера насілі на спронжках (пражках) рамянёў выгравіраваны дэвіз – апошнія словы са звароту да народаў прарока Ісаі: «З намі Бог!»

Дарэчы, тое прароцтва пачынаецца з папярэджання: «Варагуйце, народы, але дрыжыце; і слухайце, усе далёкія землі! Узбройвайцеся, але дрыжыце; узбройвайцеся, але дрыжыце...» (Іс. 8:9). Як далёка зайшлі сёння «народы і землі» ад эпохі Ісайі ў справе ўзбраення! І не толькі не дрыжаць, наадварот, штодзённа гэтым хваляцца. Сёння забытыя ўсе колішнія запаветы і рухі за мір на зямлі. Забылі дзяржавы хрысціянскую малітву пра мір ва ўсім свеце. Дзяржавы – вялікія і малыя – ўзбройваюцца і штодзённа хваляцца сваёй фенаменальнай зброяй. Адбываецца адцясненне хрысціянскай рэлігіі на ўзровень асабістага выбару. Даўно замоўклі прарокі ўсеагульнага міру і скарачэння ўзбраенняў. Так зразуметае «аддзяленне царквы ад дзяржавы» ва ўмовах сакралізацыі дзяржаўнай улады, пранікнення «цывілізаванага» язычніцтва ў штодзённы побыт, масавую культуру, культ сілы, непавага да культурнай і нацыянальнай традыцыі – зусім верагодна, ёсць эпілог катастрофы.

Сёння, як ніколі раней, патрэбна прарочае Слова хрысціянства.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Кірилла мниха притча о человечстей души и о телесе... // Труды Отдела дневнерусской литературы. – Т. XII. – Москва-Ленинград, 1956. – С. 440 – 447.
2. Біблія: Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенай Скарынаю ў 1517 – 1519 гг. У 2 т. Т. 1. – Мінск: БелСЭ, 1990. – С. 8.
3. Ks. Stankiewicz, Ad. Rodnaja mowa ŭ światyniach. Adbitak z « Chryścijanskaj Dumki» / Ad. Stankiewicz. – Wilnia, 1929; Stankiewicz, Ad. Да гісторыі беларускага палітычнага вызвалення / Ad. Stankiewicz. – Вільня: Шляху Моладзі, 1934; Stankiewicz, Ad. Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сынтэзы) / Ad. Stankiewicz. – Вільня: Беларускае Каталіцкае Выдавецтва, 1940.
4. Конон, В. Вера и нация: Христианство в исторической судьбе белорусов / В Конон // Нёман. – 1994. – № 5. – С. 156 – 164; Конон, В. Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларусаў / В. Конон // Беларуская думка XX стагоддзя: Філасофія, рэлігія, культура: анталогія / ўкладанне, прадмова і апрацаванне Юры Гарбінскі. – Варшава, 1998. – С. 565 – 588; Конан, В. Драматычны шлях хрысціянства / В.Конан // Голас Радзімы. – 2000. – 5, 15 студзеня, 23 лютага, 12 красавіка, 21 чэрвеня, 19 ліпеня, 10 жніўня.
5. Марозава, С. Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596 – 1839 гг.): Навучальны дапаможнік / С Марозава. – Гродна, ГДУ імя Я. Купалы, 1996. – 110 с.; Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596 – 1839): манаграфія / С.В. Марозава. – Гродна: ГрДУ, 2001.
6. Гарбінскі, Ю. Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя / Ю Гарбінскі. – Мінск-Мюнхен: Беларускі кнігазбор, 1999. – 752 с.: іл.
7. Garbiński, J. Białoruski chrześcijański ruch XX wieku: Słownik bioraficzno-bibliograficzny / J. Garbiński, J.Turonak. – Warszawa: Polska Akademia Nawuk, Instytut Sławistyki, 2004. – 519 s.

8. Францыск Скарына і яго час: энцыклапедычны даведнік. – Мінск: БелСЭ, 1988. – 608 с.: іл.; Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. У 6 т. Т. 1 – 6. – Мінск: БелЭН, 1993 – 2003.
9. Біблія: Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенае Францыскам Скарынаю ў 1517 – 1519 гг. У 3 т. Т. 1 – 3. – Мінск: БелСЭ, 1990 – 1991.
10. Biblija ruska, vyložena doktorom Franciskom Skorinoju: Apostol. Wilna, 1525. – Pederborn. München. Wien. Zürich, 2002. – 1048 s.
11. Станкевіч, Ад. Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сінтэзы) / Ад. Станкевіч. – Вільня: Беларускае Каталіцкае Выдавецтва, 1940. – С. 97.
12. Акты, изданные Виленскою Археографическою Комиссиею. – Т. IX: Акты Виленского замкового суда. – Вильня, 1878. – С. 3 – 15.

Конан Уладзімір Міхайлавіч – філосаф, гісторык, літаратурны крытык, доктар філасофскіх навук, вядучы навуковы супрацоўнік Інстытута філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі.

УДК 2-9(476):303.446.4(476)

С.В. Марозава (Гродна)

БЕЛАРУСКІ ШЛЯХ КАНФЕСІЙНАГА РАЗВІЦЦЯ: НЕАБХОДНАСЦЬ ТЭАРЭТЫЧНАГА АСЭНСАВАННЯ

В статье ставится вопрос о необходимости концептуального, философско-теоретического осмысления специфики конфессиональной истории Беларуси в европейском и восточнославянском контексте на основе богатой историографической традиции и далеко неисчерпанной базы источников.

На мяжы XX – XXI ст. гісторыка-канфесійная праблематыка стала адным з прыярытэтных кірункаў еўрапейскай гістарыяграфіі, у разнастайнасці тэматыкі якой устойлівае месца займае цікавасць да беларускай мадэлі царкоўна-рэлігійнага развіцця. Гэта цікавасць абумоўлена унікальнасцю канфесійнай гісторыі Беларусі і ўключанасцю беларускага грамадства ў мінулым у рэлігійна-палітычныя, духоўна-культурныя, этнанацыянальныя працэсы шэрагу краін Усходняй і Цэнтральнай Еўропы.

За апошняе тысячагоддзе сваёй гісторыі Беларусь зведала значныя канфесійныя трансфармацыі. Яны вызначаліся як унутранымі, так і знешнімі фактарамі. Канфесійная спецыфіка Беларусі ў значнай ступені абумоўлена яе геапалітычным становішчам. Канфесійная гісторыя Беларусі XVI – XIX ст. уяўляла сабой змену суадносін розных хрысціянскіх плыняў. Хрысціянства тут у розныя гістарычныя эпохі набывала адпаведныя царкоўныя і культурныя формы. Ішлі пошукі нашымі продкамі ўласнага месца ў еўрапейскіх рэлігійна-палітычных

працэсах, на перакрыжаванні Усходу і Захаду. Канфесійны фактар аказваў моцны ўплыў на этнакультурныя працэсы, садзейнічаў этнічнаму самавызначэнню беларусаў і іх дыферэнцыяцыі ад іншых народаў. XX ст. зведала масавую атэізацыю, а потым – рэлігійны «рэнесанс». Сучасная канфесійная сітуацыя ў Беларусі і нацыянальная ідэнтычнасць насельніцтва – вынік канфесійных працэсаў апошніх стагоддзяў.

Пачынаючы з Мікалая Бантыш-Каменскага [1] і Міхаіла Каяловіча [2] у Расійскай імперыі, Гвэпіна і Марціна ў Францыі [3; 4], Эдуарда Лікоўскага ў Польшчы [5] і інш., еўрапейская гістарыяграфія паступова нарошчвала агульны аб'ём інфармацыі па гісторыі рэлігіі і цэрквы на беларускіх землях. Гэту гісторыю даследавалі ў розных аспектах: тэалагічным, палітычным, ідэалагічным, культуралагічным, этнічным, сацыяльна-эканамічным і ўласна гістарычным. Для замежнай гістарыяграфіі (найперш, расійскай і польскай) уласціва імкненне прывязаць гісторыю Беларусі да гісторыі сваіх краін, за чым не відаць яе канфесійнай спецыфікі. Дзяржаўная, нацыянальная, рэлігійная заангажаванасць гісторыкаў Расіі і Польшчы не дазваляла ім убачыць таго факту, што, прымаючы ўплывы з Захаду і з Усходу, продкі беларусаў імкнуліся да правядзення ўласнай лініі ў царкоўна-рэлігійнай сферы, да пошуку свайго месца ў хрысціянскім свеце.

Сярод айчынных і замежных даследчыкаў адсутнічаюць адзінства і нават узгодненыя падыходы да ацэнкі ролі і месца розных культавых інстытутаў у гістарычным лёсе Беларусі, іх уплыву на беларускую культуру і працэсы нацыятварэння. Да пачатку XX ст. у гістарыяграфіі панаваў пастулат аб вызначальнай ролі праваслаўнай царквы на дзяржаўнае і культурнае развіццё беларускіх земляў. Савецкая навука з яе класавым падыходам разглядала ўсе культавыя інстытуты як пасобніка эксплуататарскіх класаў, свядома змяншаючы значнасць першых у фарміраванні культурнай спадчыны беларускага народа. У наш час адыйшоў у нябыт паказ царквы як аплота коснасці і рэакцыі. Усё глыбей усведамляецца яе роля ў дзяржаўным і этнакультурным жыцці народа. Гісторыя хрысціянства, жыццё і дзейнасць яго падзвіжнікаў паступова займаюць бачнае месца ў навуковай, вучэбнай і папулярнай літаратуры. Сучасная гістарыяграфія ў вывучэнні гісторыі праваслаўя, каталіцызма, пратэстантызма і уніяцтва ў Беларусі робіць акцэнт на іх узаемапранікненне і ўзаемаўзбагачэнне.

Пытанне аб беларускай мадэлі канфесійнага развіцця ў яго філасофска-тэарэтычным аспекце было пастаўлена нядаўна, хоць вывучэнне гісторыі рэлігіі і царквы Беларусі мае ўжо больш за двухсотгадовую традыцыю. Пошукамі адказаў на яе шматлікія пытанні займаліся таксама філосафы, рэлігійныя дзеячы, мастацтвазнаўцы,

філолагі і інш. Багатая гістарыяграфія прадмета адкрывае магчымасць яго асэнсавання на новым узроўні, з улікам сучаснага стану ведаў і больш высокай ступені абагульнення. Відавочна, што ад фактаапісальніцтва і царкоўнага краязнаўства варта пераходзіць да тэарэтычнага асэнсавання праблемы, улічваючы сучасныя метадалагічныя падыходы. Паколькі ў плоскасці гістарычнага даследавання не заўсёды ўдаецца дасягнуць навуковага кансэнсуса, то можа справа за вышэйшым, філасофскім асэнсаваннем перыпетый беларускай царкоўнай гісторыі? Яе філасофскаму асэнсаванню дапамагаюць працы І.Абдзіраловіча [6], С.А.Падокшына [7 – 9], У.М.Конана [10; 11], Н. Кутузавай [12; 13] і інш.

Даследаванне працэсу канфесійнай трансфармацыі беларускага грамадства ў X – пачатку XXI ст., спецыфікі гэтага працэсу ў еўрапейскім, усходнеславянскім кантэксце, яго адметнасці на кожным з этапаў гістарычнага развіцця мае пад сабой багатую крыніцавую базу. Яна ўяўляе сабой комплекс разнастайных па відавой прыналежнасці, па ступені інфармацыйнай насычанасці, рэпрэзентатыўнасці і навуковай значнасці дакументаў, якія, узятыя ў сукупнасці, дазваляюць усебакова і дакладна рэканструяваць падзеі, працэсы і тэндэнцыі ў дзейнасці розных культавых інстытутаў на тэрыторыі Беларусі, у міжканфесійных адносінах. Крыніцы даюць магчымасць прасачыць працэс змены суадносін розных адгалінаванняў хрысціянства на беларускіх землях, у тым ліку яго міжнародны аспект, зігзагі дзяржаўнай канфесійнай палітыкі.

У распараджэнні даследчыка – дакументы беларускага і замежнага паходжання, створаныя на розных мовах прадстаўнікамі розных сацыяльна-прафесійных груп і канфесійнай прыналежнасці, крыніцы дакументальныя і наратыўныя, масавыя і унікальныя, публічныя і канфідэнцыйныя.

Новыя тэндэнцыі ў царкоўна-культурнай сферы Беларусі ў Сярэднявеччы і пачатку Новага часу адлюстроўваюць летапісы, жыцці святых, палемічная літаратура, навуковыя і гісторыка-літаратурныя працы царкоўных дзеячаў таго часу і інш. Важнай крыніцай для вывучэння канфесійнай гісторыі XV – XX ст. з'яўляюцца помнікі свецкага і кананічнага права, пастановы вышэйшых органаў кіравання царквой, матэрыялы царкоўных сабораў і да т.п. Працэс «інтэрнацыяналізацыі» міжканфесійных адносін і канфліктаў у Беларусі адлюстроўвае знешнепалітычная дакументацыя. Сярод крыніц абсалютна дамінуюць матэрыялы царкоўнага і свецкага справаводства. Прасачыць трансфармацыю канфесійнай структуры насельніцтва ў канцы XVIII – пачатку XX ст. дазваляюць статыстычныя крыніцы. Карціну царкоўна-рэлігійных падзей дапаўняюць мемуары і асабістая

перапіска. Вельмі цікавыя з пункту погляду царкоўнага краязнаўства летапісы цэркваў, прыходаў, манастыроў, якія вяліся іх настаяцелямі. Падзеі XIX – пачатку XXI ст. знайшлі адлюстраванне ў перыядычным друку. Каштоўнай крыніцай для вывучэння стану культавых інстытутаў у савецкую эпоху з'яўляюцца фонды дакументаў Савета па справах рэлігійных культаў пры Савеце Міністраў СССР, а таксама рэспубліканскага і абласных апаратаў упаўнаважанага гэтага Савета.

На жаль, толькі нязначная частка крыніц, якія дазваляюць рэканструяваць падзеі і працэсы ў канфесійнай сферы, захоўваецца ў Беларусі. Такія дакументальныя комплексы адкладаліся ў Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі, Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі ў г. Гродна, у Нацыянальным архіве Беларусі, у абласных і занальных архівах.

Шматлікія дакументы знішчаны самім часам, страчаны ў выніку войнаў, загінулі ў віхуры паўстанняў, пажараў, вывезены за межы Беларусі або першапачаткова фарміраваліся ў тых палітычных цэнтрах, з якіх ажыццяўлялася адміністрацыйнае кіраўніцтва ёю: Вільнюсе, Варшаве, Санкт-Пецярбургу, Маскве. Даследчык беларускай гісторыка-канфесійнай праблематыкі «асуджаны» на архіўныя пошукі ў дакументасховішчах усходне- і цэнтральнаеўрапейскіх сталіц: Расійскім дзяржаўным гістарычным архіве (Санкт-Пецярбург), Расійскім дзяржаўным архіве старажытных актаў (Масква), Дзяржаўным архіве Расійскай Федэрацыі (Масква), Дзяржаўным гістарычным архіве Літвы (Вільнюс), Цэнтральным дзяржаўным гістарычным архіве Украіны (Львоў), Галоўным архіве старажытных актаў і Галоўным архіве новых актаў (Варшава) і інш.

Частка дакументальнай спадчыны з канфесійных архіваў была надрукавана ў XIX – пачатку XXI ст. у тэматычных і абагульняючых зборніках: ад выданняў археаграфічных камісій да дакументальных публікацый «Уния в документах» [14] і «Полацкія пакутнікі» [15].

Матэрыял крыніц служыць важкім аргументам у навуковых дыскусіях па спрэчных пытаннях няпростай і шмат у чым унікальнай гісторыі поліканфесійнай Беларусі. Разам з тым, варта ўлічваць, што дакументы, як тыя, што захоўваюцца ў архівах, так і апублікаваныя, не толькі нясуць на сабе абітак свайго часу, панаваўшай ідэалогіі, але і даюць суб'ектыўнае ўспрыманне падзей іх аўтарамі, не заўсёды адрозніваюцца паўнатой і дакладнасцю іх асвятлення. Беларускія і замежныя архівы яшчэ далёка не вычарпаны папярэднімі пакаленнямі даследчыкаў канфесійнай гісторыі Беларусі. Вывучэнне масіву вартых даверу архіўных і апублікаваных крыніц, пры адмове ад іх падзелу на зручныя і нязручныя, дасць штуршок для новых навуковых распрацовак.

Відавочна, што канфесійная складаемая гісторыі Беларусі надала адметнасць і унікальнасць ўсяму гістарычнаму шляху, пройдзенаму нашым народам і дзяржавай. Даследаванне беларускай мадэлі канфесійнага развіцця, улік царкоўна-палітычных зломаў можа даць блізкі да рэалій адказ на пытанне аб цывілізацыйнай спецыфіцы беларускай гісторыі, аб прычынах замаруджанасці нацыянальнага развіцця беларусаў, даць лепшае разуменне сучаснай нацыянальна-культурнай і канфесійнай сітуацыі ў рэспубліцы і вызначыць арыенціры дзяржаўнай рэлігійнай палітыкі на будучыню. Настаў час адпаведнага сучаснаму стану ведаў і крыніцавай базы канцэптуальнага, філасофска-тэарэтычнага асэнсавання гістарычнай канфесійнай адметнасці Беларусі і грунтоўных абагульняючых даследаванняў па гісторыі яе хрысціянскіх цэркваў .

Спіс крыніц і літаратуры

1. Бантыш-Каменский, Н.Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униятов на благочестивых тамошних жителей гонении / Н.Н.Бантыш-Каменский. – М.: Синодальная тип., 1805. – 454 с.
2. Коялович, М.О. Литовская церковная уния: Исследования / М.О. Коялович. – СПб.: Тип. Тихменева, 1859 – 1861. – Т. 1. – 316 с.; Т. 2. – 442 с.
3. Guepin, A. Saint Josaphat archeveque de Polock, martyr de l'Unite Catholique et l'Eglise Grecque Unie en Pologne / A. Guepin. – Poitiers: H.Oudin, 1874. – Vol. 1. – 351 p.; Vol. 2. – 1878. – 544 p.
4. Martinov, S. Saint Josaphat et ses detracteurs / S. Martinov. – Lion, 1875.
5. Likowski, E. Historia unii kościoła ruskiego z kościołem rzymskim / E. Likowski. – Poznań: M.Leitgeber, 1875. – 287 s.
6. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветапогляду / І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 44 с.
7. Подокшин, С.А. Проблема «Восток – Запад» в общественно-философской мысли Белоруссии и России XVI – XVII вв. / С.А. Подокшин // Кніжная культура Беларусі: зборнік навуковых прац. – Мінск: ЦНБ Акадэміі навук БССР, 1991. – С. 40 – 44.
8. Падокшын, С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска–гістарычны аналіз) / С.А. Падокшын. – 2-е выд. – Мінск: Беларуская навука, 2000. – 111 с.
9. Падокшын, С.А. Іпацій Пацей: Царкоўны дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культурна-гістарычных эпох / С.А. Падокшын. – Мінск: Беларуская навука, 2001. – 118 с.
10. Конон, В. Вера и нация: христианство в судьбе белорусов / В. Конон // Неман. – 1994. – № 5. – С. 156 – 164.
11. Конан, У.М. Хрысціянства ў гістарычным лёсе Беларусі / У.М Конан // Беларуская думка XX ст.: Філасофія, рэлігія, культура: анталогія. – Варшава, 1998
12. Кутузова, Н.А. Социально–философская и этическая мысль Беларуси первой половины XVII в.: Автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.03 / Бел. гос. ун–т. / Н.А.Кутузова. – Минск: 1996. – 19 с.
13. Кутузова, Н.А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв.: учебное пособие / Н.А.Кутузова; науч. ред. Е.С.Прокошина. – Минск: Фонд поддержки независимых науки и высшей школы: Бел. негосуд. Ин–т управл., финансов и экономики, 1998. – 111 с.

14. Уния в документах: сб. / сост. В.А.Теплова, З.И.Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – 520 с.
15. Полацкія пакутнікі: зборнік дакументаў / уклад. і апрац. М.Баўтовіча. – Полацк: Сафія, 2000. – 85 с.

Марозава Святлана Валянцінаўна – доктар гістарычных навук, прафесар, загадчык кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы. Сфера навуковых інтарэсаў: канфесійная гісторыя Беларусі канца XVI – першай паловы XIX ст., гісторыя уніяцкай царквы.

УДК 930.1:303.446.4 (476)

Т.Т. Кручковский (Гродно)

Н.М. КАРАМЗИН О РЕЛИГИОЗНОМ ФАКТОРЕ В ОТНОШЕНИЯХ МОСКВЫ И ВКЛ В XIV – НАЧАЛЕ XVI ВЕКА

Статья посвящена анализу трактовки русским историком Н.М.Карамзиным истории соперничества между Великим княжеством Литовским и Великим княжеством Московским в XIV – начале XVI вв. и места религиозного фактора в международных отношениях.

История отношений Москвы с ВКЛ, а потом с Речью Посполитой рассматривалась Н.М. Карамзиным как первостепенная, наряду с отношениями с Ордой, а затем с ее наследниками и Турцией. Одной из фундаментальных позиций исторической концепции Н.М. Карамзина было положение о Московской Руси как наследнице Киевской Руси. Согласно его мнению, территориально Россия периода Киевской Руси и Руси Московской не отличались, занимая пространство от берегов Оки до Сана [1, с. 9].

Первоначальную историю ВКЛ до ее соединения с Польшей, в ее связи с русскими землями Н.И. Карамзин оценивал как историю преимущественно российскую и православную. Данный подход Карамзина к начальной истории ВКЛ, во многом как российского государства, и его возможности на этом основании этого слиться с Москвой был принят в русской историографии исследуемого периода. Особое развитие данная точка зрения получила в русской консервативной историографии в трудах, посвященных истории России, ВКЛ, Западной России (Д.И. Иловайский, П.Д. Брянцев, М.О. Коялович) [2]. Данное положение в настоящее время высказывается и в современной российской науке: отмечается возможность объединения

двух частей, на которые оказались разделены русские земли, когда литовский князь Ягелло мог в 1380 году, приняв православие, жениться на дочери Дмитрия Донского, и эта возможность считается вполне реальной [3].

Первый значительный князь Литвы XIV века – Гедимин оценивается историком как князь литовско-русский, уважающий русские традиции и православие: «Властвуя над Литвою и завоеванною частию России, он именовал себя великим князем Литовским и Российским; жил в Вильне, им основанной; правил новыми подданными благоразумно, уважая их древние гражданские обыкновения, покровительствуя веру греческую и не мешая народу зависеть в церковных делах от митрополита московского» [171, с. 107]. Отдавая должное Гедимину, как государственному деятелю историк подчеркивал, что: «хитрый Гедимин умел снискать дружбу монголов; по крайней мере, никогда не воевал с ними и не платил им дани» [4, с. 138].

В этих условиях, по Карамзину, русские в ВКЛ, а также православная церковь Литвы вместе с Москвою поддержали литовских князей: «Граждане стенали: утратив государственную независимость, они еще умели крепко стоять за веру отцов и, гнушаясь насилием папистов, славили терпимость литовского правления; а глас народа единокровного громко отзывался в Москве. Нет сомнения, что и митрополит ревностно ходатайствовал за князей литовских – которые не мешали ему повелевать духовенством в Польше – особенно же за Любарта, усердного сына нашей церкви» [4, с. 138].

Данная концепция Карамзина была продолжением не только исторической схемы предшествующей историографии, но и московской политической литературы XVI века [11]. ВКЛ, согласно такой интерпретации, до унии с Польшей рассматривалось историком как преимущественно русское государство, а, например, Гедимин – как незаконный правитель, захвативший русские земли. Пользуясь невзгодою России, писал историк, Литва завладела их странами [4, с. 107–108]. По существу, этот взгляд ничем не отличается от точки зрения Татищева, по которому литовские князья некогда повиновались русским, и независимость Литвы явилась следствием отпадения ее от власти России во время княжеских междоусобиц [5, с. 176].

Положение кардинально изменилось в представлении Карамзина после принятия Ягелло польской короны и католичества. ВКЛ после унии с Польшей Карамзин рассматривал как враждебное России государство, «имея в виду Литву, нашего врага естественного» [1, с. 479]. Принятие католичества Литвой и политическое соединение унией с Польшей оценивается Карамзиным исключительно с точки зрения интересов Москвы, как претендента на объединение русских земель:

«Ягайло (в 1386 году) с согласия вельмож польских женился на Ядвиге, дочери и единственной наследнице их умершего короля Людовика, принял веру латинскую в Кракове вместе с достоинством государя польского и крестил свой народ волею и неволею. Происшествие, столь благословенное для Рима, продолжал он, имело весьма огорчительные следствия для россиян: Ягайло, дотоле покровитель греческой веры, сделался ее гонителем; стеснял их права гражданские, запретил брачные союзы между ними и католиками и даже мучительски казнил двух вельмож своих, не хотевших изменить православию в угодность королю» [4, с. 203].

Важным моментом в рассуждениях Карамзина о русско-польско-литовских отношениях данного периода становится конфессионный вопрос. При этом весьма знаменательно, что историк, признавая в этой борьбе важность религиозного фактора и часто отмечая его как причину войн, особенно в борьбе за земли Литовской Руси, не всегда ставил его на первый план, как это будет впоследствии в русской консервативной историографии XIX – начала XX веков. Однако по мере усиления противоборства Москвы и ВКЛ значение конфессионального фактора в описании Карамзина все более усиливается.

Рассматривая историю взаимоотношений Москвы и польско-литовского государства в конце XV – первой половине XVI веков, до начала царствования Ивана IV Грозного, Карамзин выделяет ряд русско-польско-литовских войн этого периода, дипломатические отношения между ними, наиболее яркие, по его мнению, эпизоды этих отношений. Данное повествование ведется на фоне основного рассказа об истории России и прежде всего западной политики Москвы, направленной на присоединение всеми возможными способами западнорусских земель: прежде всего военными, но и дипломатическими, (используя против Польши и ВКЛ как германские христианские государства, так и «бусурманские» Турцию и Крым), конфессионально-этническими, брачно-династическими и т.д. При этом историк признает, что Москва сама, используя в Литве в своей политике конфессиональный фактор, активно использовала против Польши и ВКЛ также и «врагов веры Христовой».

Описывая войны Ивана III, историк даже утверждал, рисуя величайшее миролюбие московского князя в отношении Александра, что именно религиозный вопрос и вызвал войну между Москвою и ВКЛ: «война едва ли могла бы открыться между ними, если бы в распрю их не замешалась вера… Иоанн долго сносил грубости зятя; но терпение его исчезло, когда надлежало защитить православие от латинских фанатиков» [4, с. 510]. Описывая существующие, по его мнению, преследования православия, историк употребляет весьма

эмоциональные и красочные определения, действующие на сознание и воображение читателя: «в Литве открылось гонение на восточную церковь», «между тем гонение на греческую веру в Литве продолжалось» [4, с. 510–511].

Интересно отметить, что историограф, говоря об этих гонениях православия в Литве, не приводит конкретных примеров, а пишет только о католической и униатской пропаганде решений Флорентийского собора среди православных. Ответом на такие «гонения», по Карамзину, стала негативная реакция православного населения ВКЛ: «ревностные в православии христиане гнушались латинским соблазном и многие выехали в Россию» [4, с. 511]. Далее историк признает, что «принимая к себе литовских князей с их поместьями, Иоанн нарушал мирный договор; но оправдывался необходимостию быть покровителем единоверцев, у коих отнимают мир совести и душевное спасение» [4, с. 511]. Следует также отметить, что историк не называет источников информации Ивана III, которым он поверил: «уведомили великого князя, что в Литве открылось гонение на восточную церковь» [4, с. 510]. В то время, как дочь Ивана III, великая княгиня литовская Елена, которая «сохранила чистоту веры своей… уверяла родителя, что она любима мужем, свободна в исполнении обрядов греческой веры и всем довольна» [4, с. 510].

Весьма показательно, что Карамзин, говоря о религиозной политике Александра и показывая преследования православия, в принципе считал ее соответствующей государственным интереса ВКЛ: «Может быть, он хотел и государственного блага, думая, что единоверие подданных утверждает основание державы: сие неоспоримо» [4, с. 510]. Однако он подчеркивал, что такова политика весьма опасна и должна проводится умело и осторожно «но предприятие опасно: должно знать свойство народа, приготовить умы, избрать время и действовать более хитростию, нежели явною силою, или вместо желаемого добра произведешь бедствия: для того язычник Гедимин, католик Витовт и отец Александров, впрочем, суеверный, никогда не касались совести людей в делах Закона» [4, с. 510].

Интересным моментом, описываемым ученым русско-польского соперничества и попытки Ивана III подчинить ВКЛ как свое законное наследственное владение были конфессионально-политические обстоятельства женитьбы короля Александра на Елене, дочери Ивана III. При этом историк открыто признает, что литовский князь и литовская магнатерия этим способом надеялись обеспечить мир с Москвою, а Иван III хотел использовать этот династический союз для усиления своего влияния на ВКЛ [4, с. 488–490]. В качестве инструмента давления на Литву использовался конфессиональный

фактор: московские владыки, которые не допускали возможности иметь себе неправославных жен (эта традиция сохранится, как знаем, и в императорской России – Т.К.) настаивали и настояли на сохранении Еленой православной веры. «Государь изъявил согласие выдать дочь свою, Елену, за Александра, писал историк, взяв слово, что он не будет нудить ее к перемене веры» [4, с. 488]. Карамзин, вполне соглашаясь со стандартами поведения московских владык, подробно описывает инструкции поведения, данные Елене уже как жене иностранного государя, ее отцом Иваном III: «Память великой княжне Елене. В божницу латинскую не ходить, а ходить в греческую церковь: из любопытства можешь видеть первую или монастырь латинский, но только однажды или два раза. Если свекровь твоя будет в Вильне и прикажет тебе идти с собою в божницу, то проводи ее до дверей и скажи учтиво, что идешь в свою церковь…». В тайном наказе велено было требовать, чтобы Елена венчалась в греческой церкви, в русской одежде» [4, с. 489–490]. «Иоанн, отмечает Карамзин, не забыл ничего в своих записках» [4, с. 490].

Несмотря на то, что Елена осталась в православии «сохранила чистоту веры своей», и для нее специально была построена церковь «однако же, Иоанн, отмечает Карамзин, не преставал беспокоиться, посылал ей душеспасительные книги, твердил о Законе» [4, с. 510]. Положение о сохранении Еленой православия, несмотря на сложность своей ситуации, «ни ласки, ни гнев мужа, ни хитрые убеждения коварного отступника, смоленского владыки, не могли поколебать ее твердости в Законе», Карамзин подтверждает, ссылаясь также на польские источники: «она всегда гнушалась латинским, как пишут историки польские» [4, с. 511].

Несмотря на этот брачный союз, Карамзин признает, что Иван III постоянно нарушал его условия, проводя прежнюю враждебную политику в отношении Литвы. Отмечает историк также продолжающееся подстрекательство Москвой нападения крымского хана на русские земли ВКЛ, приводя отрывок из письма Александра Ивану III, апеллирующего к их родству и одной вере христианской: «К изумлению и прискорбию моему сведал я, что ты, вопреки клятвенному обету искреннего доброжелательства, умышляешь против меня зло в своих тайных сношениях о Менгли-Гиреем… Брат и тесть! вспомяни душу и веру!» [4, с. 509].

Таким образом, рассмотрев многочисленные аспекты польско-литовско-русских отношений и в них как главную проблему вопрос о западнорусских землях ВКЛ, Карамзин приходит к выводу, противоречащему его общей концепции: «Заметим, наконец, что время уже приучило северную Россию смотреть на литовскую как на чуждую

землю; в обычаях и нравах сделалась перемена, и связь единородства ослабела» [4, с. 488]. Как невольное доказательство этому ученый приводит пример многочисленной и добровольной мобилизации шляхты ВКЛ, в том числе и православной, вместе с католической Польшей на войну с единоверной Москвой, причем героем с литовской стороны, этой проигранной Россией войны, стал, как отмечается, православный предок Галицких князей – Острожский: «В самом деле, никто не служил Литве и Польше усерднее Острожского, брата россиян в церкви, но страшного врага их в поле» [4, с. 513].

«Иоанн, отняв у Литвы некоторые области, – продолжал историк, – был доволен сим знаком превосходства сил и лучше хотел миром утвердить приобретенное, нежели войною искать новых приобретений» [4, с. 488]. Возможно, такое признание отражало частичное понимание историком уже начавшегося иного исторического пути развития западнорусских земель в составе польско-литовской государственности и Москвы. А возможно, должно было оправдать, хотя бы в какой-то степени, направление Москвой разорительных набегов крымских татар на русские земли ВКЛ.

Вместе с тем историограф придерживался мнения, несмотря на уже видимые отличия в развитии восточнославянских народов, о существовании единого русского народа и единой России, о чем свидетельствует также и его оценка политических задач западной политики России XV – XVII веков. Было это следствием его исторических взглядов, а также концепции «большой русской нации», начавшейся формироваться во времена Екатерины II, к становлению которой Н.М. Карамзин непосредственно приложил руку, и сложившейся при С.С. Уварове на основе исторической традиции в тесной связи с потребностями внешней и внутренней политики. Как отмечается в современной российской историографии, «концепция общерусской нации» была не просто популярна, а фактически принята большинством русских ученых XIX – начала XX веков самых разных политических ориентаций [6, с. 6]. Советская историческая наука, как известно, придерживалась теории древнерусской народности, в то время, как этнокультурное взаимодействие восточного славянства в XV – XIX веках в концептуальном отношении привлекало к себе куда меньшее внимание [10].

Таким образом, историк, признавая в этой борьбе важность религиозного фактора и часто его отмечая как причину войн, особенно в борьбе за земли Литовской Руси, не ставил его первоначально на первый план, особенно в период XIV века. Вместе с тем, Карамзин на страницах своей Истории не смог удержаться, следуя за русской публицистикой XVI века, от интерпретации конфликта с ВКЛ в XV – начале XVI веков

как пролитие невинной христианской крови, но только с одной стороны, конечно, российской. И отсюда православное войско, защищающее истинную Христову веру, последовательно противопоставляется именно по признаку наличия или отсутствия этой веры католикам-полякам, которые нередко ставятся русским историком на одну доску то с мусульманами, то с язычниками [1; 7; 8; 9].

Проблема исторического соперничества Москвы и Литвы за западнорусские землями, отмеченная и решенная Карамзиным как литовская экспансия, с одной стороны, и собирание русских земель Москвой, с другой стороны, стала одной из основных в русской историографии XIX – начала XX века. Решалась она преимущественно в ключе, предложенном Карамзиным, (М.П. Погодин, С.М. Соловьев, В.О. Ключеский и др.) или, если даже ВКЛ признавалась вторым центром собирания русских земель, то в контексте ее как русского православного государства (М.О. Коялович, П.Д. Брянцев, Д.И. Иловайский и др.) [2].

Список источников и литературы

1. Карамзин, Н.М. История государства Российского / Н.М. Карамзин. – СПБ., 1842. – Т.2.
2. Кручковский, Т.Т. Польская проблематика в русской историографии второй половины XIX в. / Т.Т. Кручковский // Наш радавод. – Гродно, 1994. – Кн. 6. – Ч. 2. – С. 218–417.
3. Карацуба, И.В. Выбирая свою историю. «Развилки» на пути России: от Рюриковичей до олигархов / И.В. Карацуба, И.В. Курукин, Н.П. Соколов. – М., 2005.
4. Карамзин, Н.М. История Государства Российского. / Н.М. Карамзин – Кн. 2. – Т.IV. – СПб., 1842.
5. Милюков, П.Н. Главные течения русской исторической мысли / П.Н. Милюков. – М., 1913. – 342 с.
6. Восточные славяне в XVII–XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие: материалы «круглого стола» // Славяноведение. – М., 2002. – № 3.– С. 3 – 35.
7. Карамзин, Н.М. История государства Российского / Н.М. Карамзин. – СПб., 1842. – Т. V.
8. Карамзин, Н.М. История государства Российского / Н.М. Карамзин. – М., 1908. – Т. 11.
9. Карамзин, Н.М. История государства Российского / Н.М. Карамзин. – М., 1908. – Т. IX.
10. Очерки истории СССР. Конец XV – начало XVII в. – М., 1955.
11. Пресняков, А.Е. Образование великорусского государства. Очерки по истории XIII – XV столетий / А.Е. Пресняков. – Петроград, 1913. – 459 с.

Кручковский Тадеуш Тадеушевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 27:303.446.4

В.И. Тубелевич (Гродно)

ХРИСТИАНСТВО ВКЛ В ТРУДАХ Н.Г. УСТРЯЛОВА

В статье анализируются взгляды русского историка Н.Г. Устрялова на историю христианских культовых институтов Великого княжества Литовского. Исследователь видел исключительно положительную роль православия и субъективно подходил к оценке других христианских конфессий.

На протяжении всего периода существования Великого княжества Литовского христианские конфессии играли значительную роль в его политической истории. ВКЛ находилось на границе Восточной и Западной Европы, что влияло на религиозную ситуацию в этом регионе. Первоначально главенствующая роль отводилось православию, однако, затем первенство переходит к католичеству. Долгое время эти религии сосуществовали вместе, даже предпринимались попытки их объединения, в результате чего возникло униатство, имевшее большое значение для поздней истории Великого княжества Литовского.

Проблема взаимоотношений между христианскими конфессиями привлекала внимание различных историков, которые рассматривали это разных точек зрения. Если местные историки положительно оценивали роль католичества и униатства на развитие ВКЛ, то российские историки крайне отрицательно относились к этим конфессиям и основное внимание уделяли православной вере. Следует упомянуть, что такие крупнейшие историки первой половины XIX века, как Н.М. Карамзин и М.П. Погодин достаточно бегло описали историю Великого княжества Литовского, в том числе и конфессиональную. Одним из первых видных российских историков, кто подробно остановился на истории ВКЛ, был Николай Герасимович Устрялов (1805 – 1870 гг.).

Н.Г. Устрялов родился в семье управляющего имением в селе Богородском Орловской губернии. Несмотря на низкий социальный статус, семья была достаточно обеспеченной, благодаря чему Николай Герасимович получил хорошее образование. Н.Г. Устрялов вначале успешно учился в Орловской губернской гимназии, а затем закончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Благодаря своему таланту и трудолюбию он опубликовал переводы исторических сочинений: Ж. Маржерет «Состояние Российской державы и Великого княжества Московского с присовокуплением известий о достопамятных событиях четырех царствований, с 1590 г. по сентябрь 1606 г.», «Сказания современников о Дмитрии Самозванце». Эти работы были высоко оценены царским

правительством, и Николай Герасимович Устрялов стал профессором русской истории Санкт-Петербургского университета. К концу 30-х гг. Устрялов становится официальным историографом, получившим признание как со стороны властей, так и со стороны ученых и преподавателей. Именно с этого времени начинается наиболее активный период творчества историка. Он уделяет внимание многим проблемам истории, в том числе и проблеме Великого княжества Литовского в истории России.

Свою точку зрения ученый изложил в статье «Исследование вопроса, какое место в русской истории должно занимать Великое княжество Литовское». Эту работу Устрялов написал по причине того, что в это время общественное мнение разделилось на две позиции. Одни считали, что ВКЛ должно занимать такое место в русской истории, как княжество Новгородское и Галицкое. Другие ученые смотрели на Великое княжество Литовское как на «польские провинции, и полагали, что русской истории о делах литовских надо рассуждать не более чем о делах крымских или ливонских» [1, с. 124]. Н.Г. Устрялов доказывал, что ВКЛ было «русское, и вера, и язык, и гражданские уставы; сами князья литовские, рожденные от русских княгинь, женатые на русских княгинях, крещенные в православную веру, казались современникам потомками Владимира Святого» [2, с. 17]. То есть Николай Герасимович считал, что Литовское княжество было частью территории, на которой проживал русский народ, а одной из главных причин этого является единая православная вера. Поэтому многие восточнорусские княжества (Рязанское, Тверское, Новгородское) охотно присоединялись к ВКЛ, так как литовские князья были родственниками и единоверцами.

Более подробно свое отношение к христианским конфессиям Великого княжества Литовского Устрялов изложил в своем труде «Русская история», где выделено несколько глав по истории ВКЛ.

Николай Герасимович выделял территорию современной Литвы и земли западной Руси, куда входили Полоцкое, Витебское, Минское, Туровское и другие княжества. Историк особенно подчеркивал, что Литва оставалась языческой, а западнорусские княжества были уже православными. Сами князья ВКЛ по происхождению были литовцами, но они либо были крещены, как Войшелк и Довмонт, либо, оставаясь язычниками, не препятствовали распространению христианства. Ярким примером этого являлся князь Гедимин, который был «государь выше века и народа, язычник от колыбели, он оказывал почтение богу христианскому, строил церкви в Новгородке и в столице своей Вильно, даже дозволял сыновьям своим креститься» [3, с. 162].

Исходя из этого, можно сделать вывод, что историк относился с симпатией к Великому княжеству Литовскому этого периода, так как господствующей религией было православие.

Отношение Николая Герасимовича Устрялова к западнорусскому государству поменялось, когда он начал изучать правление великого князя Ягайло. По мнению историка, Ягайло был православным, потому что его мать и братья были христианами. Однако сам правитель Великого княжества Литовского предал свою веру, перейдя в католичество. Основной причиной этому было желание Ягайло стать польским королем, так как в это время в Польше прервалась королевская династия Пястов, а единственной наследницей была юная королева Ядвига. Польская знать предложила руку Ядвиги и титул короля Ягайло, а одним из условий было распространение католической веры на территории Великого княжества Литовского.

Крещение Литвы было совершено сравнительно быстро, так как простой народ, хоть и поклонялся языческим богам, но знать уже была христианской и поддержала начинания Ягайло. Однако западнорусские области, которые уже несколько столетий были православными, с явным сопротивлением встретили насильственное распространение католичества. Во многом благодаря этому восточные территории ВКЛ поддержали его двоюродного брата Витовта, который, используя недовольство православной знати, смог стать великим князем. Сам Витовт перешел в католичество еще в Кракове вместе с Ягайло, но в отличие от двоюродного брата был равнодушен к различию вероисповеданий и поддерживал равноправие. Но Витовт был великим политиком и одним из средств для достижения его целей была религия. Именно во время его правления образовалась независимая от Москвы Киевская митрополия. По мнению Устрялова, основной причиной этого был не религиозный раскол, а стремление ВКЛ иметь свою отдельную митрополию.

Преемники Ягайло прекратили гонения на православие, и до конца XVI века на территории Великого княжества Литовского сохранялась веротерпимость. На это даже не повлиял Флорентийский собор 1439 года, когда была предпринята попытка объединить католичество и православие в единое целое. Если киевский митрополит Григорий Болгарин поддержал решения Флорентийского собора, то следующие митрополиты окончательно отвергли решения унии 1439 года.

В своем труде «Русская история» Николай Герасимович Устрялов неоднократно подчеркивал, что главную роль в жизни Литовского

княжества играла православная вера, а центрами, где находились епископы, были такие города, как Полоцк, Могилев, Туров, Пинск, Луцк, Владимир Волынский. В столице ВКЛ, «средоточии Литвы, исповедовавшей латинскую веру, было более 30 церквей грекороссийских и только 7 костелов римских» [3, с. 261]. Знать, окружавшая великого князя, также в большинстве своем состояла из православных, среди которых упоминались такие знаменитые фамилии, как Вишневецкие, Огинские, Острожские, Сапеги, Пацы и другие. Все они до конца XVI века принадлежали православной конфессии.

Практически никакого влияния на конфессиональное положение в обществе не оказала Люблинская уния 1569 года, в результате которой Великое княжество Литовское и Польское королевство были объединены в Речь Посполитую, потому что одним из условий была свобода вероисповеданий.

Однако к концу XVI века конфессиональная ситуация в ВКЛ коренным образом изменилась. Виной этому стала Брестская уния 1596 года, в результате которой православная церковь была подчинена Ватикану. На сегодняшний момент сложились неоднозначные и противоречивые точки зрения на эту проблему. Российские историки относились к Брестской унии крайне отрицательно, не стал исключением и Николай Герасимович Устрялов.

По Устрялову, одной из главных причин подписания унии стала сама католическая церковь, так как «папы, вопреки всем неудачным попыткам, не оставляли нас в покое, при каждом удобном случае возобновляя старания подчинить своей власти российскую церковь» [3, с. 263]. Другой причиной было предательство православных руководителей, среди которых были луцкий епископ Кирилл Терлецкий, владимирский епископ Ипатий Потей и киевский митрополит Михаил Рогоза, решивших подчиниться папе Римскому на условиях Флорентийской унии. Историк указывал, что эти православные деятели вели порочный образ жизни и хотели получить такие же привилегии, как и католическое духовенство. Третьей причиной стала всесторонняя поддержка правившего в это время короля Речи Посполитой Сигизмунда III.

С самого начала против унии выступила значительная часть православного духовенства и знати, не поддержал в большинстве унию и простой народ, однако, в силу вышеуказанных причин уния была подписана. Именно это вызвало раскол в жизни общества ВКЛ, привело к жестоким гонениям православных. Н.Г. Устрялов неоднократно

подчеркивал, что причина успехов унии заключалась не в поддержке простого народа, а в мерах правительства Речи Посполитой по ее распространению. Особую роль в этом сыграли иезуиты, которые «успели уничтожить почти все школы, основанные для образования православного духовенства и дворянства, завели свои училища, где со свойственным искусством внушали ненависть ко всему русскому, любовь и уважение ко всему польскому» [3, с. 378]. Все это привело к тому, что роль православной церкви стала падать, а число приверженцев уменьшаться. Великое княжество Литовское в составе Речи Посполитой начало быстро слабеть. Именно религиозные притеснения всех конфессий католической церковью стали основным поводом для вмешательства во внутренние дела Речи Посполитой соседних держав, что привело, в конечном итоге, к падению ВКЛ и Польши в конце XVIII века.

Николай Герасимович Устрялов был историком своей эпохи и своего государства. Всячески подчеркивая положительную роль православия на территории Великого княжества Литовского, в то же время субъективно подходил к оценке других христианских конфессий. Следует отметить, что в работе Устрялова «содержатся те программные установки, которые после восстания 1863 года войдут в «плоть и кровь» идеологии и «западноруссов» и их ведущего историографа М.О. Кояловича» [1, с. 126]. Однако именно творчество Николая Устрялова заставило обратить внимание российской историографии на историю христианских конфессий Великого княжества Литовского.

Список источников и литературы

1. Карев, Д.В. Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX века в процессе генезиса и развития национально-исторического сознания блорусов и украинцев / Д.В. Карев. – Вильнюс: ЕГУ, 2007. – 312 с.
2. Устрялов, Н.Г. Исследование вопроса, какое место в русской истории должно занимать Великое княжество Литовское? / Н.Г. Устрялов. – Спб: Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1839. – 42 с.
3. Устрялов, Н.Г. Русская история. Царствование государя императора Николая I / Н.Г.Устрялов. – СПб.: Тип. А. Фридрихсона, 1855. – 446 с.

Тубелевич Валентин Иосифович – аспирант кафедры всеобщей истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 303.446.4

Ю.И. Курстак (Гродно)

ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЧЕХИИ В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКОГО УЧЕНОГО-СЛАВИСТА А.С. БУДИЛОВИЧА

Статья посвящена тем проблемам религиозной истории Чехии и связанным с ней личностям эпохи средневековья, которые привлекли внимание ученого-слависта А.С. Будиловича. Характеризуются взгляды этого русского исследователя.

Среди всех проблем средневековой истории Чехии наибольшее внимание русских славистов привлекло гуситское движение. Проблема эта была одной из наиболее популярных в контексте всех славистических исследований в предреволюционной России. Она уступала по популярности только лишь истории Польши и событиям на балканском юге в 1877–1878 гг. [1, с. 6]. Эти темы, однако, в той или иной степени были непосредственно связаны с внутренней и внешней политикой Российской империи. Гуситское движение в средневековой Чехии стоит особняком в этом ряду.

Первые исследования, посвященные этой проблеме, появились в 40-е гг. XIX в. и были идейно и методологически связаны со славянофильским учением. Необходимо заметить, что основатели славянофильства (Хомяков, Самарин, братья Кириевские) проблемами гуситства не занимались. В воспитании историков-славянофилов значительную роль сыграл профессор московского университета О.М. Бодянский (1808–1877), который, не разделяя всех воззрений славянофилов, соглашался с ними, по крайней мере в том, что православие является единой для всех славян религией и обязательно должно было сохраниться у всех славянских народов на уровне исторической памяти, даже если некоторым из них и была «навязана» иная форма христианства. В результате синтеза идей Бодянского и философии славянофилов в русской исторической литературе с конца 40-х годов утверждается априорная идея о том, что в гуситском движении выражались исконно присущие каждому славянскому народу и чешскому, в частности, православное начало и славянский дух. Столь искусственная концепция, по мнению Л.П. Лаптевой, являлась результатом соединения многих факторов, в том числе и низкого уровня знаний о славянах и их истории, как в русской, так и в европейской науке того времени [1, с. 30]. Помимо этого, общим для почти всех славянофильских исследователей было представление гусизма как

одного из актов (притом очень яркого акта) исторической борьбы «славянского племени» за свое закономерное первенство среди других народов мира. В гусизме, как считалось, проявились укорененное в чехах исконное стремление к православию и греко-славянской стихии. Эти взгляды в той или иной мере были присущи всем историкам славянофильской ориентации – В.А. Елагину, Е.П. Новикову (впоследствии порвавшему со славянофильством), Р.С. Клеванову, А.Ф. Гильфердингу, В.И. Ламанскому и А.С. Будиловичу. Проблемы гуситского движения были затронуты Будиловичем в его работах, появившихся в 1869–1871 гг.

Гуситство он называл самым крупным событием т.н. «восточного вопроса», под которым имелось в виду столкновение европейского востока с западом. В рецензии на труд В. Бильбасова [2] Антон Семенович не согласился с предложенной автором характеристикой личности короля Вацлава IV, признавая его заслуги для гуситского движения. Одновременно он считал, что время правления этого короля не может быть названо «темною порою чешской истории» [3, с. 8]. Несогласие Будиловича вызвала и принятая Бильбасовым трактовка соотношений Гуса и Лютера. Гус, по его мнению, был свободен от спекулятивного отношения к вере, которое свойственно было Лютеру [2, с. 435]. Будилович не считал Яна Гуса предтечей Лютера, а сам протестантизм был для него только лишь «внутренним делом запада», не имевшим с гуситским движением никакой связи. [4, с. 2.]. Подобного мнения придерживался и А.Ф. Гильфердинг, по мнению которого протестантизм XVI в. был слишком рационалистичным для славянина Гуса, жившего прежде всего чувством [1, с. 58].

Вслед за В.И. Ламанским Будилович обратил внимание на жизнь и деятельность второй культовой личности в гусизме – Иеронима Пражского. Оставаясь верным славянофильской традиции, самым важным событием в жизни Иеронима Антон Семенович считал его поездку в Литву и на Русь. Она якобы имела место в первой половине 1413 г. В приводимых им в доказательство истинности этой поездки источниках содержалось немалое количество хронологических несовпадений, однако, об этом он предпочитал молчать. В то же время несомненной заслугой Будиловича была постановка, впервые в русской литературе, вопроса о достоверности приводимых в обвинительных актах Констанцкого собора свидетельств о пребывании Иеронима на Руси, которые, как он считал, могли быть продиктованы страхом смерти [4, с.1 5] (как это и было на самом деле). Однако известная доля скептицизма в отношении достоверности этих источников не мешала Антону Семеновичу придавать путешествию Иеронима в Русь значение первостепенной важности и объяснять влиянием этого же столь

ненадежного и для него самого путешествия распространение в Чехии причащения мирян под двумя видами. Ему также представлялась уместной постановка вопроса о канонизации православной церковью Гуса и Иеронима, «если церковь причислила к лику святых тех язычников, которые крещены огнем» [4, с. 20].

Эпоху гуситства и гуситского движения он считал самой важной во всемирно-историческом значении. Связь чешского народа с восточной христианской традицией с самого появления славян на исторической арене была для него очевидной. На заре своей истории чехи имели довольно простой выбор: либо духовно связаться с восточной христианской традицией, либо погибнуть, как это случилось с племенами бодричей и лютичей. Отдаленная связь с православием по мнению Антона Семеновича ярче всего проявилась именно в гуситстве.

Даже в конце XIX в., по мнению Будиловича, в чехах и моравянах были еще живы предания гуситства, а по временам оживала память и более древних времен, славянских, кирилло-мефодиевских [5, с. 460].

В то же время он подвергал острой критике воззрения корифея чешской исторической науки, одного из ее основателей – Ф. Палацкого. Палацкий, по мнению Будиловича, не смог оценить истинное значение православия в чешской традиции. Вследствие этого он оказался не способен правильно оценить и понять истинное значение многих эпох чешской истории – Эпохи Ростислава, Прокопа, Гуса и Иеронима и многих других. Тем более непонятной для Палацкого была связь кирилло-мефодиевских преданий с гуситским движением и даже с учением Чешских Братьев [6, с. 40–42]. Во многом по причине различия собственных политических воззрений с воззрениями Палацкого Будилович называл взгляды своего «оппонента» на значение Византии в средние века, а России на современном им этапе – «не отличавшимися ни глубиной, ни верностью» [6, с. 49]. В целом историки-славянофилы, подвергая критике Палацкого за непризнание существования в чешской истории православия, заимствовали, тем не мене, у него характеристику католической церкви и весь фактический материал по чешской истории [7, с. 99].

Антон Семенович считал, что в раскрытии истинного смысла гуситства, понимаемого им как выражение стремления чешского народа возвратиться к православию, русские ученые продвинулись значительно дальше, чем немецкие и даже чешские [8, с. 558].

В 60-е годы славянофильская концепция истории зарубежных славян вообще и гуситского движения, в частности, стала подвергаться критике в русской литературе. Одним из наиболее решительных критиков славянофильской точки зрения выступил П.А. Ровинский (1831–1916) в работе «Главные моменты в истории чешского народа»

[9]. Он отверг теорию о православии гусизма и его исключительно религиозном характере, признав важное значение национальных и социальных мотивов.

Пристальное внимание А.С. Будиловича привлекла жизнь и деятельность Святых Яна Непомука и Войтеха. Согласно легенде, Ян Непомук, духовник королевы Софии, отказался выдать тайну исповеди королю Вацлаву IV (1378–1419), подозревавшему супругу в измене. В наказание он был зашит в мешок и брошен в реку с Пражского моста. Несмотря на всю ее трогательность, достоверность этой истории с самого начала вызывала сомнения. Уже с середины XVIII в. был известен источник, который опровергал байки, связанные с канонизацией. Этим источником являлась жалоба архиепископа Яна из Йенштейна на короля Вацлава IV, посланная папе. Несмотря на это, легенда продолжала существовать. В своей работе [3] А.С. Будилович, основываясь на анализе существовавших источников, убедительно доказывал ее несостоятельность. Автором легенды он называл чешского хрониста второй половины XV в. П. Жидека [3, с. 16]. Самого же Яна Непомука Антон Семенович называл «безызвестным и заурядным пражским законником, казненным, подобно бесчисленному множеству других в средние века» [3, с. 4.] Культ Яна Непомуцкого, как он справедливо считал, был создан против существовавшей в чешском народе традиции почитания Яна Гуса. Он стал своеобразным «подлогом» под него. На это указывали несколько обстоятельств. Важнейшими из них были общность имен обоих деятелей, ношение обоими духовного сана и титула магистра пражского университета. Яна Гуса с Яном Непомуцким объединяла и насильственная смерть, принятая обоими [3, с. 25].Необходимо признать, что А.С. Будилович не был «пионером» в разоблачении легенды о широко почитаемом в Чехии до настоящего времени святом. За несколько десятилетий до него с этим блестяще справился родоначальник славянской науки Й. Добровский [10].

Подлинность существования второго из чешских Святых – Святого Войтеха, почитаемого также в Чехии и Венгрии [11], Будилович не подвергал сомнению. Однако он выступал против чрезмерной идеализации его личности. Он указывал на распущенность прежней жизни Святого Войтеха [12, с. 407], не признавал за ним и особых личностных достоинств. Личностная сила Св. Войтеха заключалась, по мнению Будиловича, не в уме и учености, а в его положении и характере [13, с. 393].

Хотя Антон Семенович не был историком по образованию, интересы его всегда простирались дальше собственно филологических изысканий. Его оценки многих исторических событий и явлений с перспективы времени кажутся довольно субъективными и даже предвзятыми. В то же время творчество ученого, на которое заметное влияние оказывало православно-русское мировоззрение автора, составляет неотъемлемую часть русской консервативной мысли XIX – начала XX вв.

Список источников и литературы

1. Лаптева, Л.П. Русская историография гуситского движения / Л.П. Лаптева. – М., 1978. – 362 с.
2. Будилович, А.С. Славянская библиография за 1868 г. / А.С. Будилович // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1869. – Ч. 143. – С. 434–436.
3. Будилович, А.С. О Яне Непомуцком, Иезуитско-Габсбургском Святом / А.С.Будилович. – Варшава, 1879. – 26 с.
4. Будилович, А.С. Не был ли православным человеком Иероним Пражский? / А.С.Будилович. – С.-Петербург, 1871. – 25 с.
5. Будилович, А.С. Летопись / А.С. Будилович // Славянское обозрение. – 1892.– Ноябрь – декабрь. – Т. 3. – С. 456 – 467.
6. Будилович, А.С. К характеристике Палацкого / А.С. Будилович // Сборник Учено-Литературного общества при Императорском Юрьевском Университете. – Т.II. – Юрьев, 1899. – С. 21 – 65.
7. Лаптева, Л.П. Чешский ученый XIX века Франтишек Палацкий и его связи с русской наукой / Л.П. Лаптева // Славяноведение. – 1999. – № 3. – С. 92 – 101.
8. Будилович, А.С. Летопись / А.С. Будилович // Славянское обозрение. – 1892. – Апрель. – Т. 1. – С. 544 – 563.
9. Ровинский, П.А. Главные моменты в истории чешского народа / П.А. Ровинский // Современное Обозрение. – 1888. – № 1–3.
10. Лаптева, Л.П. Йозеф Добровский как родоначальник критического изучения источников чешской истории [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа: http://ist-slavbalkan.narod.ru/SSBP-Internet/ssbp-vol-1/007-Lapteva.pdf. – Дата доступа: 10.11.2007.
11. Калинина, О., Вагнер, А.. Святые покровители земли Чешской [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: http://www.radio.cz/ru/statja/74049. – Дата доступа: 20.02.2008.
12. Будилович, А.С. Несколько критических замечаний на латинскую легенду о пражском епископе Войтехе / А.С. Будилович // Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник. – 15 (27) декабря 1879 г. – № 24. – С. 406 – 411.
13. Будилович, А.С. Несколько критических замечаний на латинскую легенду о пражском епископе Войтехе / А.С. Будилович // Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник. – 1 (13) декабря 1879 г. – № 23. – С. 388 – 394.

Курстак Юрий Иосифович – преподаватель кафедры всеобщей истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы

УДК 930.1:303.446.4

А.Н. Нечухрин (Гродно)

Б.А. ТУРАЕВ КАК ПРАВОСЛАВНЫЙ УЧЕНЫЙ

Статья посвящена жизни, деятельности и научным взглядам уроженца Гродненщины, известного русского историка-востоковеда Б.А. Тураева.

Борис Александрович Тураев (1868 – 1920) является одним из основоположников отечественной школы истории и филологии древнего Востока. Б.А.Тураев был не только великим ученым и блестящим преподавателем, но и патриотом, редкой чистоты человеком. Свои труды он намеренно писал на родном языке. В списке его трудов 155 – на русском языке и только 10 – на языках европейских. Крупные египтологи Г.Масперо и А.Гардинер предлагали Б. А. Тураеву публиковать его работы, если он переведет их на европейские языки, но он прежде всего думал о родине. Свою задачу он видел в создании в России науки о древнем Востоке [6, с. 2 – 3]. Говоря о нем, современники часто употребляли слова «свет», «светильник», «светился». Друг и однокурсник Тураева, известный историк античности С.А.Жебелев писал после его смерти: «Когда мы, в годы нашего студенчества занимались греческими надписями у Ф.Ф.Соколова, последний как-то раз назвал Бориса Александровича «агиос» «святым» [2, с. 199]. Создатель Музея изобразительных искусств в Москве, профессор И.В.Цветаев называл Тураева святым лет на 20 позже Соколова. Ученый обладал широчайшим кругозором. Как писал академик И.Ю.Крачковский, Тураев был «последним историком классического Востока, который мог бы обнять в своем широком синтезе историческое развитие всех стран древности и чувствовать себя авторитетом в оценке всех сторон их культуры» [5, с. 1]. Будучи глубоко религиозным православным человеком, он бережно относился к памятникам язычества, мог понять менталитет давно ушедших народов и культур.

Борис Александрович Тураев связан с Гродненщиной рождением и детством. Будущий ученый родился 24.VII. (5.VIII) 1868 г. в Новогрудке Минской губернии, в дворянской семье [3], рано лишился отца и своим религиозным воспитанием обязан матери [1, с. 124]. Б.А.Тураев учился в Виленской гимназии, успехами особенно не блистал, правда, сначала, в первой четверти приготовительного класса, был первым учеником, а потом — вторым (1877 г.). Во втором классе интерес мальчика к учебе упал настолько, что он стал двенадцатым и даже получил две двойки на экзаменах. Но по истории всегда учился на «5», также хорошо удавались

ему география и Закон божий, а по языкам — древним и новым заслужил только «3» и «4» [6, с. 1–2; 5]. По свидетельству Е.Г.Кагарова, Тураев заинтересовался древностью в гимназии под влиянием курса Священной истории. По другой версии, маленького мальчика бабушка (Александра Николаевна Нейяръ, урожденная Калугина [6, с.36]) повела в Берлинский музей, и там он увидел египетские памятники. Однако, возможно, что первую искру интереса у маленького Тураева могла «зажечь» гораздо более скромная египетская коллекция Музея древностей при Виленской Публичной библиотеке [6, с. 2].

По окончании гимназии он поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета, где увлекся египтологией, которой занимался под руководством первого российского египтолога О.Э.Лемма – хранителя Азиатского Музея Академии наук. Среди его учителей были выдающиеся ученые Ф.Ф.Соколов, Ф.Ф.Зелинский, В.К.Ернштедт, Н.П.Кондаков. В 1890 г. Тураев окончил университет и был оставлен для подготовки к профессорской деятельности. Как тогда было в университетском обычае, подготовка к преподаванию предполагала заграничную стажировку. В 1891 г. он командирован за границу для работы в музеях Германии, Франции и Италии. В Берлине молодой ученый занимался египтологией у А.Эрмана – ведущего специалиста по древнеегипетскому языку, в Париже – у знаменитого археолога Г.Масперо, а ассирологией и эфиопским языком у Э.Шрадера – главы немецких ассирологов. Берлинская учеба продолжительностью в 4 семестра (1893 – 1895 гг.) сыграла очень большую роль в становлении Б.А.Тураева как ученого, но не превратила его в одного из представителей «германской армии востоковедов». Отдавая дань уважения немецкой школе, он всегда оставался русским православным ученым.

С 1896 г. Тураев начал чтение лекций в Петербургском университете по истории древнего Востока и египтологии в качестве приват-доцента на историко-филологическом факультете. Для него была создана первая в России кафедра истории древнего Востока, так и оставшаяся единственной.

В 1898 г. он защищает магистерскую диссертацию по теме «Бог Тотъ», основанную на углубленном изучении как письменных, так и вещественных первоисточников. Наука и религия не создавали для Тураева никакого раскола. Сам выбор темы его исследования был связан с пониманием египетского бога Тота как «идеала высшей премудрости и правды, олицетворения лучших сторон человеческой природы и воплощении идеи откровения» [8, с. 246]. Истории древнего Египта посвящен целый ряд научных опытов исследователя. Кроме того, он выступал как авторитетный комментатор и издатель многих памятников,

что в итоге выдвинуло его в ряды первоклассных мировых египтологов. Уже посмертно вышли два обобщающих труда Тураева, посвященных Египту: «Египетская литература» (1920) и «Древний Египет» (1922).

Исследователю принадлежит заслуга описания главнейших египетских собраний на территории Российской империи в Таллинне, Риге, Вильнюсе, Тарту, Киеве, Казани, Одессе. Он выступил инициатором приобретения казной для Московского музея изящных искусств ценнейшей коллекции известного русского ученого В.С.Голенищева и стал ее хранителем и исследователем. Тураев создает «Египет» в Музее изящных искусств и принялся за создание Христианского Отдела Музея: для этого в 1915 г. под его руководством его ученица Т.Н.Бороздина составила «особый карточный инвентарь» соответствующих памятников.

Видное место в работе Тураева занимает культурная история Абиссинии, которой посвящена его вторая диссертация – «Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии», защищенная в Санкт-Петербургском университете 17 ноября 1902 г. и посвященная В.В. Болотову. По мнению одного из его учеников, И.Ю. Крачковского, «эта монография окончательно выдвинула Тураева в первый ряд европейских эфиопистов, а в области агиологической литературы он был признан, бесспорно, первым знатоком» [4, с. 106; 9]. В диссертации на основании «житий святых» Тураев решает ряд сложных проблем прошлого эфиопского народа. Перу Тураева также принадлежат труды по семитологии, хеттологии, урартоведению, ассирологии и др. Всестороннее знание памятников классического Востока дало возможность ученому создать обобщающий двухтомный труд «История древнего Востока» (1911), который не имел себе равных по широте охвата и обилию материала и стоял на уровне лучших западноевропейских сочинений в данной области. Автором были представлены исторические судьбы народов Востока от глубокой древности до греко-римской эпохи включительно: главное внимание он сосредотачивал на культурной истории народов Востока. Труд Б.А.Тураева получил самую высокую оценку специалистов, и в 1916 г. историк был удостоен за него Большой Золотой медали Русского археологического общества.

Библейская тематика в трудах исследователя преимущественно нашла отражение в его «Истории древнего Востока». Ей посвящены очерки по истории библейской критики, полемика с панвавилонизмом, глава о древневосточной этнографии, экскурсы в вопросы сравнительно-религиозного изучения Библии. Так, Тураев, указав на сходство законов Пятикнижия с вавилонским кодексом Хаммурапи, объясняет это сходство «своего рода рецепцией вавилонского права еще в глубокой

древности в Палестине, в то время, когда она входила в зону влияния империи Хаммурапи». Историк полагал, что богословская мысль Египта и Вавилонии приблизилась к идее Логоса, а вавилонская поэзия впервые поставила вопрос о страдании праведника, который составляет центральную идею Книги Иова. Однако Тураев подчеркивает, что «Вавилон не знал пророков в библейском смысле и не произвел религиозного гения» [3]. По его мнению, в вавилонской космогонии нет «монотеистической идеи, какую вложил в сказание ветхозаветный гений и до какой ни одна культура древности не могла подняться». Сравнивая ветхозаветные псалмы и вавилонские гимны, Тураев утверждал, что в псалмах «главное — внутренняя потребность молитвы и очищения, покаяние грешника, сознающего моральную вину пред благим и правосудным Богом; здесь нет речи ни о магии, ни о произволе Божества, тогда как вавилонянин лишь под давлением беды думает о смягчении гнева своего бога при посредстве обряда и жреца». «Ни одна религия древности, — писал Тураев, — не поднялась так высоко в своем Богопознании и отчасти в этике, как большинство псалмопевцев, стоящих главным образом не на законнической и ритуалистической, а на древней пророческой духовной почве. Это мировоззрение они пронесли через века фарисейства и составили звено, связующее Исайю и Иеремию с Евангелием» [3].

Активно ученый занимается и популяризацией исторических знаний. В этих целях им было предпринято издание серии «Культурно-исторические памятники древнего Востока». Заслуги Тураева были высоко отмечены в отечественной науке. С 1911 г. он – профессор Петербургского университета. 7 декабря 1913 г. Историко-филологическое отделение Российской Академии наук избирает его членом-корреспондентом (по разряду восточной словесности), а2 ноября 1918 г. Отделение исторических наук и филологии избирает Тураева ординарным академиком Российской Академии Наук (литература и история азиатских народов). В 1919 г. он избран действительным членом Академии истории материальной культуры. Кроме того, историк являлся членом многих русских и иностранных научных обществ, участвовал в работе международных конгрессов. Так, он являлся членом Палестинского общества, активными деятелями которого были крупнейшие ученые: достаточно назвать имена академиков Н.П. Кондакова, Н.Я. Марра, П.К. Коковцова, И.Ю. Крачковского.

Согласно С.А. Жебелеву, Тураев посвятил себя двум делам: служению науке и православной церкви. В некрологе почитаемого им историка церкви В.В.Болотова Тураев произносит слова, применимые к нему самому: «Наука и церковь были для него (В.В.Болотова – А.Н.) тесно связаны; служение первой было в то же время и подвигом во славу второй. Он был ревностным и верным сыном православной

церкви, но вместе с тем и убежденным сыном; я сказал бы даже, был верным потому, что был убежденным. Историческая истинность православия была для его критического ума не только верою, но и знанием, очевидным до осязательности». Жебелев уверен, что «если бы Бог продлил веку Бориса Александровича, он … принял бы священнический чин» [2, с. 193 – 195]. Те же мысли высказал 26/13 июля 1920 г. перед отпеванием Тураева протоиерей Н.К.Чуков, ректор Богословского института.

В 1912 г. вместе с В.Н.Бенешевичем и Н.Я.Марром Б.А.Тураев учреждает при Историко-филологическом отделении Императорской АН журнал «Христианский Восток». В последние годы жизни он много сил отдает служению церкви, и тем больнее ранят его грозные предвестники лихолетья. Он был членом Поместного Собора Российской Церкви. Жебелев вспоминал: «Каким не только ревностным, но пламенным участником его заседаний он был! Сколько надежд возлагал он на результаты занятий Собора и как должно было скорбеть его сердце, когда начатое дело … приняло гибельный для его церковности оборот» [2, с. 199]. Предсоборному Совету и Священному Собору Тураевым был предложен проект обители ученых иноков, причем устроить ее он предлагал в Александро-Невской Лавре или монастыре в Херсонесе, месте крещения св. Владимира [7]. Тураев пытался бороться, но надежды на Церковный собор, заседаниям которого он отдал столько сил, рухнули. Когда в конце 1918 г. прекратила существование Петроградская Духовная академия, ученый читает лекции в Богословском Институте. В 1919 г. Тураев активно участвовал в работе Комиссии духовно-учебных заведений Петроградской епархии, а по окончании работы Комиссии ему была предложена кафедра Литургики в создаваемом Богословском Институте.

В эрмитажном архиве Тураева хранится список лиц, посещавших церковь Св. апостолов Петра и Павла в Санкт-Петербургском университете, старостой которой он являлся. С.А.Жебелев подчеркивает: «Где бы ни был Борис Александрович в Европе, православная церковь его всегда и особенно интересует, и к представителям ее он относится иногда с беспощадною суровостью» [2, с.194]. Среди близких ему людей многие были лицами духовного звания, причем часто с Тураевым их объединяли также занятия историей церкви. Жебелев подробнее описывает ужас ситуации: «Те два идеала, которым он служил всю свою жизнь, оказались попранными или, в лучшем случае, отошли на задний план в сознании большинства людей. Церковь признается только терпимой, а в своем внешнем обиходе испытывает явное умаление. Наука, та наука, которой служил Борис Александрович, признается роскошью – а для него она была хлебом насущным». «Когда я смотрел на Бориса Александровича, лежащего в

гробу, облаченного в белый стихарь, с венчиком на лбу, он напоминал мне русских святых, в том, по крайней мере, типе их, в каком их любит изображать на своих картинах и образах художник Нестеров» [2, с. 199].

Преждевременная смерть от тяжелой болезни оборвала его творческий взлет, однако Б.А. Тураев успел создать свою школу историков Древнего Востока. Среди его учеников такие крупнейшие советские востоковеды как В.В. Струве, И.М. Волков, Н.Д. Флиттнер, И.Ю. Крачковский и др. Тураев не успел стать запрещенным автором, хотя – и об этом писали – как «последовательный идеалист по своему мировоззрению и глубоко религиозный человек по убеждениям – был весьма далек от исторического материализма. Более того, многое представлялось ему в революции неприемлемым». В годы гражданской войны ученые терпели лишения, голодали и многие не вынесли тягот. Скончался ученый 23 июля 1920 г. Он похоронен в знаменитом некрополе Александро-Невской Лавры. Тураева похоронили в могиле его любимой бабушки, некогда водившей его в Берлинский музей [6, с. 31].

В Новогрудке следовало бы определить, сохранился ли дом Тураевых, решить вопрос с увековечением его памяти.

Список источников и литературы

1. Бузескул, В. П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века / В.П. Бузескул. – Л.: Изд-во АН СССР, 1931. – Ч.2.
2. Жебелев, С.А. Из воспоминаний о старом товарище / С.А. Жебелев; И.В. Тункина, Э.Д. Фролов. Историографические этюды С.А.Жебелева // ВДИ. – 1993. – № 3. – С. 192 – 199.
3. Из « Библиологического словаря» священника Александра Меня [электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.krotov.info/history/19/1890_10_2/1828tura.html
4. Крачковский, И.Ю. Введение в эфиопскую филологию / И.Ю. Крачковский. – Л., 1955.
5. Крачковский, И.Ю. Предисловие / И.Ю. Крачковский // Тураев Б.А. Русская наука о Древнем Востоке до 1917 года. – Л.: Изд-во АН СССР, 1927.
6. Томашевич, О. Объяснение в любви [электронный ресурс]. – Режим доступа: www.egyptology.ru/history/Turaev.pdf. – 36 с. (451КБ).
7. Томашевич, О.В. (МГУ имени М.В.Ломоносова).У истоков науки о древнем Востоке (Б. А. Тураев – историк христианского Востока) [электронный ресурс]. – Режим доступа: liber.rsuh.ru/Conf/Egipt/tomashevich.htm (11 КБ).
8. Тураев, Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры / Б.А.Тураев. – Лейпциг, 1898. – 190 с.
9. Чернецов, С.Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII – XIV вв. / С.Б. Чернецов. – М., 1983.

Нечухрин Александр Николаевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 94(477) «18/19»

С.О. Серяков (Харьков)

ОБРАЗ ИЕЗУИТСКОЙ ШКОЛЫ КАК ФАКТОРА КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В ПОЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX – НАЧАЛА XX в.

В статье анализируются оценки польскими авторами XIX – начала XX в. роли иезуитских школ в культурном развитии Речи Посполитой. Доказывается, что в этом вопросе польская историография проходит эволюцию от господства сугубо осуждающих точек зрения к доминированию вполне уравновешенных и лояльных по отношению к ордену позиций.

Самоопределение каждого народа происходит сквозь призму поиска в собственном прошлом национальных форм политической, социально-экономической и культурной жизни. Особые трудности в ходе подобной самоидентификации вызывают такие явления как иезуитская школьная система. Будучи по сути универсальной, она одновременно стала неотъемлимой частицей истории многих народов мира, в том числе – и польского. Двойственный характер этого образовательного явления вполне естественно обусловил неоднородность оценок польскими учёными XIX – начала XX вв. его роли в культурном развитии их народа.

Изучение данной проблемы в польской историографии начинается уже в первые десятилетия XIX в. Толчком к её постановке послужило распространение австрийскими, прусскими и российскими властями положительного мнения о разделах Речи Посполитой. Последние трактовались исключительно как прогрессивные явления, положившие конец неизлечимой болезни ее государственно-общественного организма. Провозглашение официально-имперского видения причин гибели Речи Посполитой подтолкнуло польскую общественно-культурную элиту к формированию собственного понимания предпосылок данного явления. Активно обращаясь к этому вопросу, польские учёные первой трети XIX в. естественно рассматривали его сквозь призму актуальных проблем и задач развития своего народа. Ведущее место среди них, естественно, занимала необходимость сохранения его культурно-этнической целостности и идентичности в условиях пребывания под властью трёх различных государств. Закономерным отражением этой проблемы в польской историографии первой трети XIX в. стало сосредоточение внимания учёных на поиске оригинальных форм общественной, политической и культурной жизни, а также – на их ценностном противопоставлении космополитическим

аналогам [8, с. 115–116]. В этой связи универсальная образовательная система «Общества Иисуса» причислялась именно к деструктивным факторам истории польского народа [2, с. 169; 9, с. 87–88; 19, с. 558; 14, с. 419]. Ухудшение после 1831 г. условий для его национально-культурного развития в составе Российской империи, а также неблагоприятность соответствующей ситуации в Австрийской империи [8, с. 110] привели к стабилизации подобного образа иезуитских школ в польской историографии. В результате в течение всей первой половины XIX в. учебные заведения ордена рассматриваются преимущественно как источники негативных влияний на образовательно-культурное развитие Речи Посполитой.

Стремясь сохранить целостность и этническую идентичность своего народа, представители польской культурной элиты первых десятилетий XIX в. уделяли повышенное внимание таким атрибутам национального самоопределения как язык и литература. Изучение их исторического развития сопровождалось, как правило, отрицательными оценками роли в этих процессах иезуитских школ Речи Посполитой. Именно на них возлагалась ответственность за кризис национальной литературы во второй половине XVII – начале XVIII в., ухудшение чистоты и выразительности польского языка, его засорение макаронизмами, а также – распространение искусственно написанных панегириков [2, с. 169; 14, с. 419; 7, с. 136]. Определённым исключением на общем фоне был только К. Мехежиньский. Согласно ему, запущенное состояние польского языка при Яне Казимире стало следствием не сознательной деятельности членов ордена, а их чрезмерной активности в популяризации латыни. В то же время появление макаронизмов в польском языке XVII в. К. Мехежиньский объяснял распространением в Речи Посполитой общеевропейской моды, под влияние которой попали даже наиболее талантливые иезуиты (например, М.К. Сарбевский) [16, с. 96, 102].

Польские учёные первой половины XIX в. также пытались определить характер общего влияния орденских школ на образовательно-культурное развитие Речи Посполитой. Во многих случаях их оценки касались местных иезуитов в целом и за редким исключением всегда имели негативную для ордена окраску. Единственным исключением в этом отношении является работа Ф. Сярчинского, в которой даётся высокая оценка творческому наследию и интеллектуальному уровню целого ряда иезуитов Речи Посполитой (Я. Аландуса, Ш. Берента и др.) [23, с. 7, 27 и др.]. В свою очередь, Ф. Бентковский, наоборот, именно на местных членов ордена возлагал ответственность за научный упадок этого государства [2, с. 147]. К. Мехежиньский считал влияние иезуитского образования на польские

учебные заведения (в частности, на Краковскую академию) откровенно вредным [16, с. 87]. Л. Гонсёровский же придерживался мнения, что орденская школьная система «лишь одурманивала головы юношей» [7, с. 136]. Еще дальше пошёл А. Кжижановский, назвав иезуитскую педагогику фактором, затормозившим культурное развитие польского народа [13, с. 36–37].

Свой вклад в опровержение точки зрения о нераздельности истории ордена в Речи Посполитой с ходом её интеллектуально-культурного упадка сделали также Ю. Бартошевич и М. Бобжинский. Первый из них не отрицал подобного регресса, но считал его объективным процессом, не связанным с учебной деятельностью «Общества Иисуса» [1, с. 4]. Второй же признавал, что в определённые периоды своей истории (во второй половине XVI в.) в ходе острой конкуренции с протестантскими учебными заведениями иезуитская школьная система способствовала качественному улучшению образования в Речи Посполитой [3, с. 318].

В 1870-е гг. отрицательные оценки роли ордена в образовательно-культурном развитии Речи Посполитой остаются ещё распространённым явлением в польской историографии. Однако соответствующие взгляды учёных того времени представляют собой уже только повторение или незначительную доработку идей их предшественников. Например, в работе Т. Моравского (1877 г.) можно найти эхо мнений, по крайней мере, трёх из них – Ю. Мучковского, В. Врублевского и Ю. Шуйского. В первом случае подобная связь проявляется в дальнейшем развитии мысли о вредном влиянии иезуитской школьной модели на польское образование. В частности, речь идёт о распространении этого процесса не только на Краковскую, но и на Замойскую академию, а посредством их – на многочисленные средние учебные заведения Речи Посполитой. Генетическое родство трудов Т. Моравского и В. Врублевского прослеживается в обвинении ими иезуитских школ в пренебрежении наиболее необходимыми для общества науками. В то же время идейная близость работ Т. Моравского и Ю. Шуйского проявляется в определении обоими авторами характера орденского образования [17, с. 275, 276]. Вместе с тем, в понимании Т. Моравским роли иезуитских школ в культурно-научном развитии Речи Посполитой имеется одно принципиальное отличие от его предшественников. По крайней мере, с середины XVIII в. подобные влияния определяются им как целиком прогрессивные, которые основываются на радикальном изменении отношения ордена к науке [17, с. 295]. Менее оригинальными в своих взглядах были другие критики роли «Общества Иисуса» в культурном развитии Речи Посполитой. Например, А. Щепанский, не привнося ничего нового, повторяет тезис Ю. Лукашевича об активной роли иезуитских школ в ходе образовательного и интеллектуального регресса

своего народа [26, с. 28–30]. В то же время М. Булиньский, синтезируя позиции В. Врублевского и Ю. Шуйского, считал это явление следствием снижения качественного уровня иезуитских школ. Подобную деградацию он, в свою очередь, связывал с дефицитом конкуренции в сфере образования Речи Посполитой после поражения протестантизма [5, с. 439].

В конце 1870–1890-х гг. прежние подходы к оценке роли ордена в образовательно-культурном развитии Речи Посполитой явно исчерпывают свой креативный потенциал. Об этом свидетельствует, прежде всего, длительное отсутствие даже минимального внимания к данному процессу со стороны польских учёных. Ситуация меняется только в 1890-е гг., с выходом монографии В. Смоленского (1891 г.). Она содержала ряд старых обвинений в адрес иезуитских школ, которые впрочем подавались уже в новой, позитивистской, интерпретации. В частности, архаичность образовательной системы «Общества Иисуса», по мнению В. Смоленского, состояла в её наполненности религиозно-схоластическим духом, подавление свободомыслия учеников – в согласовании их мнений с высказываниями церковных авторитетов, а ненаучность взглядов иезуита-историка XVIII в. Ш. Майхровича – в характерном для него провиденциализме [24, с. 12–14]. В то же время, придерживаясь распространённой среди историков Варшавской школы концепции «возрождения в упадке», В. Смоленский считал, что в середине XVIII в. в иезуитских школах Речи Посполитой происходят положительные изменения. Последние он тоже рассматривает целиком сквозь призму позитивизма, объясняя их наличие потребностью ордена сохранить свои позиции в конкурентной борьбе с орденом пиаров [24, с. 57–64].

Намного дальше пошёл другой представитель Варшавской школы – Т. Корзон. Также активно эксплуатируя концепцию «возрождения в упадке», он высоко оценивал научные достижения ряда иезуитов XVIII в. (А. Нарушевича, Г. Пирамовича и др.), фактически причисляя их к деятелям польского Просвещения [12, с. 252]. Другие идеи В. Смоленского (о стереотипности орденского образования и его направленности на подавление свободомыслия) нашли отражение в работе известного исследователя истории культуры А. Брюкнера (1896 г.). Правда, в отличие от В. Смоленского, он считал эти недостатки производными именно провинциального, а не клерикального характера иезуитских школ Речи Посполитой [4, с. 23].

Кризис позитивизма на рубеже XIX – XX вв. приводит к тому, что в польской историографии начинают доминировать школы национальной и суверенной ориентации. Это способствует утверждению оптимистического взгляда на историю Речи Посполитой, а также –

определённой идеализации её образовательно-культурного развития. В контексте общих изменений начинается реабилитация роли в этом процессе учебных заведений «Общества Иисуса». С. Тарновский доказал безосновательность заявлений историков Просвещения и первой половины XIX в. о причастности иезуитских школ к культурному упадку Речи Посполитой. Во-первых, он справедливо обратил внимание на то, что в начале XVII в. местные образовательные учреждения ордена были ещё слишком малочисленными и молодыми для того, чтобы существенно влиять на общий интеллектуальный уровень государства. Во-вторых, – убедительно доказал, что культурный кризис Речи Посполитой во второй половине XVII в. был вызван не деятельностью иезуитских школ, а её отставанием в развитии от других обществ Европы [28, с. 29]. Свой вариант снятия с ордена ответственности за культурный регресс Речи Посполитой в XVII–XVIII вв. предложил Б. Хлебовский (1912 г.). Опровергая подобные обвинения в адрес «Общества Иисуса», он, как и С. Тарновский, связывал вышеупомянутый упадок с особенностями общественно-политической жизни Речи Посполитой в тот период (с переходом господствующей роли в ней к литовско-украинско-белорусской аристократии и мазовецко-литовской шляхте, которые, по мнению автора, имели низкий культурный уровень) [20, с. 39]. В то же время в более позднем произведении (1917 г.) Б. Хлебовский концентрируется исключительно на характеристике положительной роли ордена в развитии национального образования и культуры. Эта роль, по его мнению, состояла в создании Виленской академии и способствовании появлению в Речи Посполитой XVI – XVII вв. группы талантливых проповедников, учителей, поэтов, историков, публицистов. В связи с этим Б. Хлебовский высоко оценивал культурную деятельность и творческое наследие целого ряда известных иезуитов (М.К. Сарбевского, А. Нарушевича, П. Скарги и др.) [6, с. 48, 52, 56, 68 и др.].

Переоценка роли учебных заведений ордена в культурно-интеллектуальном регрессе Речи Посполитой приводит к распространению мнения об отсутствии даже теоретической возможности для подобных отрицательных воздействий. Так, один из апологетов истории «Общества Иисуса» С. Заленский, будучи уверенным в абсурдности самой мысли о регрессе иезуитских школ в Речи Посполитой, безоговорочно говорит о высоком научном уровне их преподавателей [29, с. 108–112]. Не сомневался в качестве орденского образования в Речи Посполитой также известный исследователь истории г. Острога С. Кардашевич. По его мнению, иезуиты именно «наукой … быстро приобрели в стране большую известность, влияние и доверие» [10, с. 184]. Доминирование в польской историографии начала

XX в. мысли о нецелесообразности обвинения школ ордена в интеллектуально-культурном упадке Речи Посполитой подтверждается почти полным отсутствием противоположных точек зрения. Исключением в этом отношении является только работа Е. Старчевского (1914 г.), которая, впрочем, имеет сомнительную историографическую ценность. В этом произведении можно найти лишь заимствованные у Ю. Шуйского обвинения иезуитского образования в подавлении свободомыслия, которые не дополняются выводами о влиянии этого явления на интеллектуально-культурный уровень населения Речи Посполитой [25, с. 12].

Таким образом, в течение XIX – начала XX вв. иезуитская школьная система активно рассматривается в польской историографии ордена именно в качестве фактора национально-культурного развития.

Периодическая смена доминирующих подходов к определению роли учебных заведений ордена в данном процессе была следствием изменений в общественно-политических и социокультурных условий, в которых формировалось мировоззрение разных поколений польских учёных. Общей тенденцией в изучении ими этой проблемы является постепенная эволюция от доминирования осуждающих и отрицательных точек зрения к вполне уравновешенным и лояльным в отношении ордена позициям.

Список источников и литературы

1. Bartoszewicz, J. Historia literatury polskiej potocznym sposobem opowiedziana / J. Bartoszewicz // Dzieła. – T. II. – Kraków, 1877.
2. Beńtkowski, F. Historia literatury polskiej / F. Beńtkowski. – T. 1. – Warszawa-Wilno, 1814.
3. Bobrzyński, M. Dzieje Polski w zarysie / M. Bobrzyński. – Warszawa, 1879.
4. Bruckner, A. Obrazki staroszlacheckie / A. Bruckner // Biblioteka Warszawska. – 1896. – T. IV.
5. Baliński, M. Historya Kosciola polskiego / M. Baliński. – T. III. – Kraków, 1874.
6. Chlebowski, B. Rozwój kultury polskiej w tresciowym zarysie przedstawiony / B.Chlebowski. — Warszawa-Lublin-Lodz, 1917.
7. Gajsiorowski, L. Zbór wiadomości do historyi sztuki lekarskiej w Polsce od czasów najdawniejszych, az do najnowszych / L. Gajsiorowski – T. 1. – Poznań, 1839.
8. Grabski, A.F. Zarys historii historiografii polskiej / A.F. Grabski. – Poznań, 2000.
9. Jekl, F. J. O Polszcze, iej dzieiach i konstytucyi: dzieło / F. J. Jekl. – Cz. 2. – Lwów, 1819.
10. Kardaszewicz, S. Dzieje dawniejsze miasta Ostroga / S. Kardaszewicz. – Kraków, 1913.
11. Koronowicz, W. Słowo dziejów polskich / W. Koronowicz. – Lipsk, 1858. – T. 2.
12. Korzon, T. Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764 – 1794) / T. Korzon. – T. 1. – Kraków, 1897.
13. Krzyżanowski, A. Dawna Polska / A. Krzyżanowski. – Warszawa, 1844.
14. Kwiatkowski, K. Dzieje narodu polskiego za panowania Władysława IV, króla polskiego i szweckiego / K Kwiatkowski. – Warszawa, 1823.
15. Lukaszewicz, J. Historya szkoł w Koronie i w Wielkiem Księstwie Litewskiem od najdawniejszych czasów az do roku 1794 / J. Lukaszewicz. – Poznań, 1849. – T. 1.

16. Mecherzyński, K. Historya języka łacinskiego w Polsce / K. Mecherzyński. – Kraków, 1833.
17. Morawski, T. Dzieje narodu polskiego / T. Morawski. – T. IV: Królowie obierani. Sasi. – Poznań, 1877.
18. Muczkowski, J. Bractwa jezuickie i akademickie w Krakowie / J. Muczkowski. – Kraków, 1845.
19. Niemcewicz, J. U. Dzieje panowania Zygmunta III, krola Polskiego, Wielkiego Xięcia Litewskiego, Ruskiego, Pruskiego, Mazowieckiego, Zmudzkiego, Kijowskiego, Wołyńskiego, Podolskiego, Podlaskiego, Smoleńskiego, Siewierskiego, Inflantskiego i Czerniechowskiego, dziedzicznego króla Gotów i Wandałów / J. U. Niemcewicz. – T. III. – Warszawa, 1819.
20. Piśma Bronisława Chlebowskiego. – T. 1. – Warszawa, 1912.
21. Rembowski, A. O stosunku państwa do oswiaty narodowej / A. Rembowski. – Warszawa, 1875.
22. Schmitt, H. Rokosz Zebrzydowskiego / H. Schmitt. – Lwów, 1858.
23. Smoleński, W. Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII / W. Smoleński. – Warszawa, 1923.
24. Starczewski, E. Moznowladztwo polskie na tle dziejów do końca XVII w. / E.Starczewski. – T. 1. – Warszawa, 1914.
25. Szczepański, A. Szkoły i wychowanie w Polsce / A. Szczepański. – Poznań, 1873.
26. Szujski, J. Dzieje Polski podług ostatnich badań / J. Szujski. – T. 3. – Lwów, 1864.
27. Tarnowski, S. Historya literatury polskiej wieku XVII-go / S. Tarnowski. – Warszawa, 1906.
28. Zalęski, S. Jezuici w Polsce. – T. 1: Walka z różnowierstwem 1555 – 1608 / S. Zalęski. – Lwów, 1900.

Серяков Сергей Олегович – кандидат исторических наук, доцент, Харьковский национальный педагогический университет имени Г.С. Сковороды.

УДК 303.446.4:27-789.5

А.У. Літвінскі (Баранавічы)

ГІСТОРЫКІ-ЗАХОДНЕРУСІСТЫ АБ ДЗЕЙНАСЦІ ОРДЭНА ЕЗУІТАЎ НА ТЭРЫТОРЫІ ВКЛ

В статье рассматриваются взгляды представителей западнорусской исторической школы М.О. Кояловича, П.Д. Брянцева, П.М. Жуковича, К.В. Харламповича на деятельность ордена иезуитов на территории Великого княжества Литовского. Обосновывается мысль, что в оценке этой деятельности историками-западноруссами преобладала негативная тональность, связанная с их отрицательным отношением к католицизму.

Заходнерусізм – уплывовы ў другой палове XIX – пачатку XX ст. накірунак грамадска-палітычнай і навукова-гістарычнай думкі Расіі і Беларусі. У якасці сваёй асноўнай задачы прыхільнікі дадзенага накірунку разглядалі няспынную барацьбу з польскім і каталіцкім

уплывам на землях Беларусі, Літвы і Украіны – землях, якія калісьці ўваходзілі ў склад ВКЛ і якія заходнерусісты лічылі і называлі «Западной Россией». Гістарычную навуку заходнерусісты разглядалі найперш у якасці сродку ідэйна-палітычнай барацьбы. Навукоўцы, якія належалі да разгляданай гістарыяграфічнай школы, у сваіх шматлікіх працах імкнуліся на гістарычных прыкладах прадэманстраваць згубнасць усяго польскага і каталіцкага для лёсу народаў, што ў мінулым складалі насельніцтва ВКЛ.

Асаблівую ўвагу прадстаўнікоў заходнерусісцкай гістарыяграфіі (лідэра гэтага накірунку гістарычнай навукі М.В. Каяловіча, а таксама П.Дз. Бранцава, П.М. Жуковіча, К.В. Харламповіча і іншых) прыцягвалі XVI–XVII ст. Гэты перыяд быў сапраўды лёсавызначальным у гісторыі Беларусі, Літвы і Украіны – дастаткова нагадаць пра Люблінскую міждзяржаўную унію 1569 г. і ўтварэнне Рэчы Паспалітай, а таксама пра Берасцейскую царкоўную унію 1596 г. Зразумела, дадзеныя падзеі атрымалі адназначна негатыўную ацэнку ў творах гісторыкаў-заходнерусістаў.

Уніяцтва, напрыклад, яны разглядалі ў якасці найбольш яскравай праявы агрэсіўнай каталіцкай экспансіі на тэрыторыі ВКЛ. У гэтым кантэксце не магла застацца па-за ўвагай М.В. Каяловіча, ягоных аднадумцаў і паслядоўнікаў дзейнасць Таварыства Ісуса. Ёй гісторыкі-заходнерусісты надавалі вялізарнае значэнне. Тлумачыцца гэта не толькі і, мабыць, не столькі той сапраўды адметнай роляю, якую адыгралі езуіты ў гісторыі рэгіёна. Справа ў тым, што гэтая дзейнасць у вачах навукоўцаў дадзенага накірунку з’яўлялася найбольш пераканаўчай ілюстрацыяй невыкараняльнай заганнасці каталіцызму («лацінства», паводле распаўсюджанай сярод заходнерусістаў тэрміналогіі).

На думку М.В. Каяловіча, «езуіцтва складае самае лагічнае, непазбежнае развіццё лацінскай сістэмы веры» [3, с. 222] (тут і далей пераклад з рускай мовы наш – **А.Л**.). «Сусветнымі рэакцыянерамі» называў паслядоўнікаў Ігнасіа Лаёлы П.М. Жуковіч – вучань М.В. Каяловіча [2, с. 385]. Праўда, настаўнік і вучань у пэўнай ступені па-рознаму расстаўлялі акцэнты пры адказе на пытанне аб прычынах з’яўлення езуітаў на тэрыторыі ВКЛ. М.В. Каяловіч падкрэсліваў, што галоўнай задачай езуітаў была падрыхтоўка царкоўнай уніі. На наш погляд, больш рэалістычную пазіцыю па гэтым пытанні займаў П.М. Жуковіч. Ён лічыў, што тут (як, дарэчы, і на тэрыторыі Польшчы) асноўнай місіяй сяброў Таварыства Ісуса была барацьба супраць Рэфармацыі і пратэстантызму – тая ж самая місія, што і ў іншых рэгіёнах Еўропы [2, с. 93, 94]. Пры гэтым, на думку П.М. Жуковіча, езуітам давялося пераадольваць супраціўленне ўплывовай на той час пратэстанцкай «прарадзівілаўскай» партыі [2, с. 385].

Фактычна паўтараючы адны і тыя ж тэзісы, М.В. Каяловіч, П. Дз. Бранцаў, П.М. Жуковіч даволі маляўніча апісваюць метады езуітаў, асабліва падкрэсліваючы падступнасць і хітрыкі апошніх. Даступныя для наведвання некатолікаў тэатралізаваныя імшы, гарачыя, але дэмагагічныя казанні, рэгулярныя правакацыі ў адносінах да праваслаўных і пратэстантаў, дыспуты з прыхільнікамі Рэфармацыі, а ў выпадку адмовы пратэстантаў ад удзелу ў іх – ілжэдыспуты, на працягу якіх езуіт іграў ролю пратэстанта і цярпеў паражэнне, індывідуальная работа з прадстаўнікамі вярхоў грамадства і адкрыццё навучальных устаноў, але ў той жа час самаахвярная дапамога хворым на чуму ў Вільні – вось так выглядаюць формы дзейнасці сяброў Таварыства Ісуса ў адлюстраванні гісторыкаў-заходнерусістаў [1, с. 70–374; 2, с. 402, 403; 3, с. 221–230].

Зразумела, пералічаныя вышэй дзеянні ацэньваюцца гэтымі навукоўцамі цалкам адмоўна. Аднак пры гэтым яны прызнаюць, што разгляданыя мерапрыемствы далі неабходны езуітам вынік: пазіцыі каталіцызму, якія пахіснуліся пад уздзеяннем Рэфармацыі, пачалі паступова і вельмі ўпэўнена аднаўляцца [2, с. 524–542]. Можна было прыступіць да ажыццяўлення запаветнага плана папства: шляхам заключэння царкоўнай уніі прывесці пад сваю ўладу масы беларускіх і ўкраінскіх «схізматыкаў». Нездарма ж М.В. Каяловіч лічыў, што унія «засноўвалася на падступнасці і ашуканстве» [4, I, с. 128], паколькі была «сагрэтая лацінскім езуіцкім фанатызмам — адным з самых жорсткіх відаў рэлігійнага фанатызму» [4, II, с. 1].

Падрыхтоўка да яе, на думку прадстаўнікоў заходнерусісцкай гістарыяграфіі, спакваля пачалася пры адным з самых, як яны лічылі, «слаўных» каралёў Рэчы Паспалітай Стэфане Баторыі [4, I, с. 44]. М. В. Каяловіч падкрэсліваў, што першапачаткова езуіты, скарыстаўшыся падтрымкай Баторыя, імкнуліся ажыццявіць больш грандыёзныя планы, жадаючы распаўсюдзіць унію на тэрыторыю Расійскай дзяржавы, але гэта ў іх не атрымалася, і таму з яшчэ большым імпэтам яны прыступілі да арганізацыі аб’яднання цэркваў у межах Рэчы Паспалітай [5, с. 194, 195].

Даволі падрабязна прадстаўнікі заходнерусісцкай плыні гістарыяграфіі разглядалі праблему ўзаемадзеяння езуітаў і дзяржаўнай улады ВКЛ і Рэчы Паспалітай. Пры пэўных рознагалоссях паміж гісторыкамі разгляданага накірунку яны ўсё ж прыходзілі, у прынцыпе, да адзінай высновы: сімбіёз кіруючых колаў гэтых дзяржаў і езуітаў быў узаемавыгадны, паколькі першыя бачылі ў падтрымцы езуітаў магчымасць вырашэння задач унутранай і знешняй палітыкі, а другія імкнуліся выкарыстаць свой уплыў на дзяржаўную ўладу ў мэтах

умацавання тут пазіцый каталіцызму [1, с. 381, 386–389; 2, с. 464–508; 3, с. 255; 4, I, с. 39–41; 5, с. 193, 194].

Вядома, якую значную, хаця і супярэчлівую ролю адыгралі езуіты ў сферы адукацыі. Аднак дадзенае пытанне гісторыкі-заходнерусісты кранalі мімаходзь, толькі для ілюстрацыі тэзіса аб выкарыстані езуітамі навучальных устаноў, у тым ліку славутай Віленскай езуіцкай акадэміі, для прапаганды ідэй каталіцызму [2, с. 508].

У дадзеным кантэксце выключэннем з агульнага правіла з'яўляецца навуковая творчасць К.В. Харламповіча. Ён якраз займаўся даследаваннем праблематыкі гісторыі адукацыі на землях ВКЛ [6]. Безумоўна, гісторык не мог пакінуць па-за ўвагай працэс станаўлення і развіцця езуіцкай сістэмы адукацы.

Гэты працэс, на думку К.В. Харламповіча, быў выкліканы неабходнасцю барацьбы з Рэфармацыяй. Паколькі звычайныя каталіцкія школы былі, на погляд гісторыка, «прымітыўнымі» і не маглі эфектыўна выконваць функцыю падрыхтоўкі кадраў для барацьбы супраць рэфармацыйных уплываў, дык і патрабавалася садзеянне езуітаў, каб паставіць справу каталіцкай адукацыі на трывалую аснову [6, с. 23].

Зразумела, навуковец не мог ухіліцца і ад агульнай характарыстыкі Ордэна езуітаў [6, с. 38–41]. Гэтая характарыстака ў К.В. Харламповіча пазбаўлена залішняй рытарычнасці, так уласцівай школе М.В. Каяловіча. Больш за тое, у ёй адчуваецца нават прыхаваная павага да сяброў Таварыства Ісуса. «Ордэн езуітаў, – пісаў навуковец, <…> быў вельмі адметнай з'явай у гісторыі ўсяго чалавецтва» [6, с. 38]. Асабліва ён адзначаў самаадданасць езуітаў і прызнаваў, што іх дзейнасць у галіне адукацыі ўзмацніла пазіцыі «рымскай царквы» [6, с. 39].

Гісторык не бачыў непасрэднай сувязі паміж умацаваннем уплыву каталіцызму ў рэгіёне і паланізацыяй «западнорусского» народа і ў гэтых адносінах адрозніваўся ад М.В. Каяловіча. «Езуіцкая школа служыла не народу альбо дзяржаве, а рымскай царкве. Таму адукацыя, якую набывалі ў ёй, насіла больш каталіцка-касмапалітычны характар, чым прыстасаваны да дзяржаўных альбо народных патрэбаў», – сцвярджаў К.В. Харламповіч [6, с. 114]. Аднак ад сістэмы езуіцкай адукацыі ён не быў у захапленні і лічыў, што значнае скарачэнне колькасці іншых навучальных устаноў, якое адбылося пад націскам езуітаў, істотна затрымала развіццё асветы ў краі [6, с. 117].

Такім чынам, у ацэнцы дзейнасці езуітаў на тэрыторыі ВКЛ гісторыкамі-заходнерусістамі, відавочна, пераважала негатыўная танальнасць, звязаная з іх адмоўным стаўленнем да каталіцызму. Спробы адыйсці ад выключна адмоўнай характарыстыкі Таварыства Ісуса рабіў хіба што К.В. Харламповіч, але і ў яго дадзеная тэндэнцыя выяўлялася не вельмі выразна і непаслядоўна. Працы гісторыкаў-заходнерусістаў садзейнічалі замацаванню ў грамадскай свядомасці стэрэатыпнага ўяўлення пра Ордэн езуітаў як пра сілу, варожую інтарэсам беларускага народа.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Брянцев, П. Д. История Литовского государства с древнейших времён / П. Д. Брянцев. – Вильна, 1889. – 659 с.
2. Жукович, П. Н. Кардинал Гозий и польская церковь его времени / П. Н. Жукович. – СПб., 1892. – 542 с.
3. Коялович, М. О. Лекции по истории Западной России / М. О. Коялович. – М., 1864. – 348 с.
4. Коялович, М. О. Литовская церковная уния. Исследования / М. О. Коялович. – Т. 1 – 2, СПб., 1859 – 1861. – 316 с. + 443 с.
5. Коялович, М. О. Чтения по истории Западной России профессора М. Кояловича. Новое изд., переработанное и дополненное с 1-го изд. 1864 г. / М. О. Коялович. – СПб., 1884. – 349 с.
6. Харлампович, К. В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви / К. В. Харлампович. – Казань, 1898. – 525+54 с.

Літвінскі Аляксандр Уладзіміравіч – кандыдат гістарычных навук, загадчык кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін Баранавіцкага дзяржаўнага універсітэта.

УДК 303.446.4 (476)

В.А. Белазаровіч (Гродна)

ПОГЛЯДЫ ДАСЛЕДЧЫКАЎ РАСІЙСКАЙ ІМПЕРЫІ НА ЭТНАКАНФЕСІЙНЫ СКЛАД НАСЕЛЬНІЦТВА БЕЛАРУСІ ПЕРШАЙ ПАЛОВЫ XIX ст.

В статье рассматриваются взгляды известных русских историков М.Без-Корниловича, Р.Эркерта, П.Бобровского, М.Устрялова, В.Турчиновича, М.Кояловича и др. на этноконфессиональный состав населения Беларуси первой половины XIX ст. Прослежен процесс закрепления великодержавного подхода к определению национального состава населения белорусских губерний.

У этнаканфесіянальных адносінах насельніцтва Беларусі было стракатым. На тэрыторыі Вялікага княства Літоўскага ў апошняй трэці XVIII ст. грэка-каталікі складалі прыблізна 39 % насельніцтва, каталікі – 38 %, праваслаўныя – 6,5 %, стараверы – 4,0 %, пратэстанты – 1,6 %. Амаль кожная з пералічаных канфесій уключала прадстаўнікоў розных

народаў: беларусаў, палякаў, украінцаў, немцаў, латышоў, рускіх. Толькі іудзеяў і мусульман цалкам можна атаясамліваць адпаведна з яўрэямі і татарамі.

Пасля далучэння да Расійскай імперыі адбылася ліквідацыя уніяцкай царквы. Пануючай канфесіяй на тэрыторыі Беларусі стала праваслаўе. У 1858 – 1859 гг. 58,1 % насельніцтва пяці заходніх губерняў вызнавала праваслаўную веру, у тым ліку ў Магілёўскай – 71,9 %, Віцебскай – 72,8 %, Мінскай – 71,9 %, Віленскай – 21,5 %. Каталікі складалі 29,9 % і пражывалі пераважна ў Віленскай губерні, іудзеяў было 9,8 %, старавераў – 1,6 %, пратэстантаў – 0,4 % і магаметан – 0,1 % [3, с. 64].

Большасць беларусаў у канцы XVIII ст. належала да уніяцкай канфесіі, доля якой сярод вясковага насельніцтва даходзіла да 80 %. Пасля скасавання уніі сітуацыя змянілася. Паводле даных чэшскага этнографа Паўла Шафарыка, у 1840 г. на тэрыторыі пяці заходніх губерняў пражывала 2726,0 тыс. беларусаў, з іх 87,2 % былі праваслаўнымі і 12,8 % – католікамі. У канцы 50-х гг. XIX ст., паводле няпоўных даных, у пяці заходніх губернях зафіксавана 2790,0 тыс. беларусаў, што складала 69,7 % усяго насельніцтва. З іх 2345,9 тыс. (84,1 %) спавядалі праваслаўную веру і 444,1 тыс. (15,9 %) каталіцкую. Па губернях удзельная вага беларусаў была наступнай: Віленская – 46,9 %, Віцебская – 59,8 %, Гродзенская – 57,8 %, Мінская – 64,6 %, Магілёўская – 81,7 %.

Другой па колькасці этнічнай супольнасцю ў Беларусі ў дадзены перыяд былі яўрэі. У пяці заходніх губернях у канцы 50-х гг. іх пражывала 463,2 тыс. чалавек. У гэты ж час палякаў налічвалася 442,3 тыс., рускіх – 141,6 тыс., татар – 6,2 тыс. чалавек [3, с. 64].

Канец XVIII – пачатак XIX ст. азнаменаваны ў гісторыі беларускіх зямель іх уваходжаннем у склад Расійскай імперыі. Імператрыца Кацярына II кіравалася пастулатам «Отторженная возвратих». Стаў распаўсюджвацца вялікадзяржаўны погляд на Беларусь як гістарычнае ўладанне расійскіх манархаў. Беларусаў залічвалі да рускага народа, акцэнтуючы ўвагу на негатыўны ўплыў Польшчы і каталіцкай царквы.

Паколькі прадстаўнікі польскага грамадскага руху імкнуліся даказаць польскі характар далучаных земляў, а расійскія ўрадавыя колы – рускі характар, то Кацярына II падчас падзелаў Рэчы Паспалітай выказала жаданне, каб паміж Беларуссю і Расіяй «исчезла грань инородия», каб гэтыя «древнерусские» землі сталі «русскими не только по названию, но и душой, и сердцем».

У 1773 г. у Маскве быў выдадзены «Географический словарь Российской державы», падрыхтаваны калежскім асэсарам Ф.А. Палуніным і прыдворным гістарыёграфам, акадэмікам Г.Ф. Мілерам. У ім прадстаўлена апісанне беларускіх гарадоў: Полацка, Себежа, Віцебска, Магілёва, Быхава, Шклова, Рагачова і інш. Пры гэтым прасочваецца тэндэнцыя да абгрунтавання права Расіі на ўключаныя тэрыторыі былой Рэчы Паспалітай [1, с. 99].

Відавочна, што праблема русіфікацыі моцна хвалявала тагачасны ўрад. Пра гэта сведчыць адна з першых рускіх кніг пра Беларусь – «Топографические примечания на знатнейшие места путешествия Ее Императорского Величества в Белорусские наместничества», якая была выдадзена да наведвання ў 1780 г. Кацярынай II беларускіх зямель. Гістарычны лёс краю ў ёй трактуецца своеасабліва. «Некогда эта страна принадлежала русским великим князьям, потом Россия была расхищена на части», но русские государи, начиная с великого князя Иоанна Васильевича, «начали паки присоединять оторванные части» [8, с. 99].

У 1794 г. Кацярына II даручыла Мікалаю Бантыш-Каменскаму падрыхтаваць падрабязныя звесткі пра «уніятаў польскіх». Вынікам праведзенага даследавання стала кніга «Исторические сведения о возникшей в Польше унии…» (1805 г.). Аўтар сцвярджаў, што унія выражала інтарэсы папства, была сродкам дзяржаўнай палітыкі і вынікам кампраміснай пазіцыі праваслаўных іерархаў. Усё гэта выклікала шырокае народнае супраціўленне.

Ліберальная палітыка Аляксандра I у польскім пытанні не знайшла падтрымкі сярод рускай арыстакратыі, аб чым сведчыць ліст М.М. Карамзіна да імператара (1811 г.). У ім прыдворны гістарыёграф выступіў супраць планаў цара аднавіць самастойнасць Польшчы: «Можете ли Вы с мирною совестью отнять у нас Белоруссию, Литву, Волынь, Подолию, утвержденных собственностью России еще до Вашего царствования… Да, разделы Польши при Екатерине II – захват «по праву меча», но дело это совершено, и для Вас уже свято: для Вас Польша есть исконно русское достояние… К тому же Белоруссия… была некогда коренным достоянием России…» [4, с. 117–118].

Але ў цэлым у канцы XVIII – першай трэці XIX ст. Беларусь у навуковых адносінах заставалася амаль невывучаным рэгіёнам. Адсутнічалі даследаванні аб мове, фальклоры, матэрыяльнай культуры, этнічных межах рассялення беларусаў, гісторыі краю. Не існавала адзінай назвы народа і краіны. Назва «Беларусь» на той час замацавалася толькі за ўсходнімі губернямі – Віцебскай і Магілёўскай. У асобных публікацыях да Беларусі далучалі частку Смаленскай губерні. Мінскую, Гродзенскую і Віленскую губерні называлі Літвой.

Сацыяльныя вярхі грамадства і інтэлігенцыя былі паланізаваны. У грамадска-культурным жыцці края панавала польская мова.

Пампей Бацюшкаў у кнізе «Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края» (1890 г.) адзначаў: «В настоящее время под Белоруссией… известны две нынешние губернии – Могилевская и Витебская, за исключением трех уездов последней: Динабургского, Люцинского и Режицкого. Но белорусы живут также в губерниях Минской и Гродненской, за исключением южных уездов их, занятых малороссами, в большей части Виленской губернии, за исключением северо-западного угла ее, и в Смоленской губернии» [10, с.11].

Шляхецкае паўстанне 1830 – 1831 гг. прымусіла ўрад зноў звярнуць увагу да беларускіх губерняў. У 1834 г. былі арганізаваны губернскія статыстычныя камітэты, якія павінны былі сабраць звесткі аб мінулым і сучасным стане гаспадаркі, насельніцтве, гісторыка-бытавых асаблівасцях рэгіёна. Супрацоўнікі камітэтаў распрацавалі праграмы выдання «Губернских ведомостей» і «Памятных книжек» губерняў. Статыстычныя камітэты былі адзінымі цэнтрамі ў губернях, якія праводзілі комплекснае вывучэнне Беларусі.

У 40-я гг. XIX ст. пачынаецца сістэматычнае вывучэнне заходніх губерняў Міністэрствам ўнутраных спраў Расіі. Для гэтага былі выкарыстаны афіцэры, праваслаўныя святары і нават генералы. Прыкладам з'яўляецца дзейнасць ураджэнца Мінскай губерні Івана Барычэўскага. У сваіх працах «Исследование о происхождении, названии и языке литовского народа» (1847 г.), «Православие и русская народность в Литве» (1851 г.) ён адным з першых пачаў вывучаць гісторыю і старажытнасць народаў Беларусі і Літвы [1, с. 102].

Значны ўклад унеслі афіцэры Генеральнага штаба Расійскай імперыі. Яны займаліся камплектацыяй архіва ваенна-тапаграфічнага бюро, зборам дакументаў па гісторыі воінскіх частак, падрыхтоўкай гістарычных і ваенна-тэарэтычных работ. Першай з іх была кніга генерал-маёра Міхаіла Без-Карніловіча «Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии…» (1855 г.).

Аўтар паставіў перад сабой мэту азнаёміць чытача з Беларуссю, пад якой ён разумеў Віцебскую і Магілёўскую губерні. Паходжанне тэрміна «Беларусь» даследчык выводзіў ад «белаго лица, голубо-серых глаз и светлорусых волос у природных жителей, и белой одежды носимой крестьянами, зимою, из белого крестьянского сукна домашней работы, летом, из грубого холста» [2, с. 1].

Асобая ўвага прысвечана аналізу канфесійнай сітуацыі. На думку М. Без-Карніловіча, просты народ прытрымліваўся праваслаўя, у той час як

«дваране і вельможы» пры Ягайле сталі каталікамі. Каралі Казімір і Аляксандр пачалі ганенні супраць праваслаўных. Яны ўзмацніліся пры Жыгімонце ІІІ [2, с. 275]. Прычыну царкоўнай уніі аўтар бачыў у імкненні караля і рымскага папы падпарадкаваць праваслаўных: «охотников перейти в унию нашлось весьма мало; когда не помогли убеждения, стали угрожать…» [2, с. 276].

З 1861 г. пачалі выходзіць гісторыка-статыстычныя апісанні заходніх губерняў пад назвай «Материалы для географии и статистики России». Найбольш грунтоўнай з іх лічыцца кніга падпалкоўніка Паўла Баброўскага, прысвечаная Гродзенскай губерні (1863 г.).

Аўтар прадставіў уласнае канцэптуальнае бачанне гісторыі беларускіх зямель, у якой адчуваецца адбітак палітычнай сітуацыі ў заходніх губернях і заходнерускай тэндэнцыі. Даследчык імкнуўся даказаць, што Гродзенская губерня па гістарычным паходжанні з'яўляецца неад'емнай часткай Расіі. На яго думку, падзелы Рэчы Паспалітай прывялі да вызвалення «заходнерусаў» ад прыгнёту.

У папулярызацыі ведаў пра беларускі народ у пецярбургскіх выданнях «Современник» і «Пантеон» значную ролю адыгралі публікацыі П. Шпілеўскага. Ён склаў слоўнік і граматыку беларускай мовы. Аднак Расійская акадэмія палічыла такую працу непатрэбнай, бо не прызнавала існавання самастойнай беларускай мовы.

Моцны ўплыў на развіццё гістарыяграфіі аказала паўстанне 1863 г. Яно зноў звярнула ўвагу ўраду і расійскага грамадства ў цэлым на заходні рэгіён краіны. Каб абвергнуць польскія прэтэнзіі на Беларусь і Літву, царскі ўрад пачаў актыўна даказваць рускі характар «заходняга краю» імперыі. Для гэтага былі выдадзены два гістарычныя атласы. Іх складальнікі пры вызначэнні этнічнай прыналежнасці насельніцтва Беларусі зыходзілі з веравызнання і ўсіх беларусаў-каталікоў запісвалі ў палякі.

Першы атлас з шасці карт падрыхтаваў палкоўнік Р. Эркерт (1863 г.). Выданне раскрывае арэал рассялення ў «заходнім краі» рускіх, палякаў, літоўцаў, латышоў, немцаў і яўрэяў. Зразумела, што ўкраінцы і беларусы былі аднесены да рускага этнасу. У 1864 г. выйшаў атлас, складзены падпалкоўнікам А. Рыціхам. Дзесяць карт атласа раскрываюць геаграфію рассялення рускіх, пад якімі разумеліся ўсе праваслаўныя, і палякаў (усе католікі) [4, с. 173–174].

Адным з першых выступіў супраць такога ненавуковага падыходу ўжо нам вядомы П.В. Баброўскі. Ён крытэрыем вызначэння этнасаў лічыў мову, якая ўжывалася ў штодзённай гутарцы, песнях і прымаўках. З мовай даследчык звязваў асаблівасці нацыянальнага характару,

мыслення, норм маралі, традыцый і звычаяў народа. «Адзінай адзнакай для падзелу насельніцтва Беларусі на беларусаў і палякаў можа быць мова, – пісаў ён. – Думка Эркерта, быццам «каталіцкія беларусы па сваіх думках, прывычках і ладу жыцця зусім палякі», не вытрымлівае ніякай крытыкі... Нічога не значыць, што беларусы, па словах Эркерта, не называюць сябе гэтым сваім імем. Беларусы, не ведаючы, што яны беларусы, захавалі і ў штодзённай гутарцы, і ў песнях, і ў прыслоўях свае пэўныя нацыянальныя, лагічныя формы, свой пэўны характар... Беларус-селянін, ці будзе ён праваслаўны, ці католік, мае свае перакананні, сваю маральную філасофію і перадае гэта разам з мовай сваім дзецям і ўнукам».

У 30-я гг. XIX ст. Мікалай Устралаў упершыню ў расійскай гістарыяграфіі паспрабаваў уключыць гісторыю «Заходняй Русі» ў схему рускай гісторыі.

У 1837 г. ён выдаў «Русскую историю». Асобная глава кнігі была прысвечана гісторыі ВКЛ. Аўтар звярнуў увагу на тэрытарыяльную, дэмаграфічную, культурную і рэлігійную перавагу рускага насельніцтва ВКЛ над этнічнымі літоўцамі. Тэрыторыю ВКЛ у XIV – XVIII ст. ён падзяляў на дзве часткі: «Русские княжества, – пісаў ён, – к западу от Днепра, кроме Галиции, присоединившейся к Польше, слились также в одно целое и образовали вместе с Литовским народом самостоятельное государство, под именем Великого княжества Литовского, главою коего был дом Гедимина». Гісторык лічыў, што ВКЛ было заснавана Гедымінам, які па прыкладзе маскоўскіх князёў рознымі шляхамі збіраў землі вакол Вільні. Пры яго пераемніках «Літоўская дзяржава» ўяўляла тую ж сістэму княстваў, што і «Масква» да Івана III. Таксама ў ВКЛ мова, вера, заканадаўства былі «рускімі». «Западная Русь до конца XVI века оставалась под властью Князей Литовских, в роде Гедимина, но так же, как и Восточная, спасла свою веру, свой язык, свои уставы гражданские. Следовательно самые крепкие узы связывали её с Восточной Россией, и народ, свято сохраняя законы прародителей, неоднократно обнаруживал живейшее желание возвратиться в подданство Царя православного, целыми областями присоединяясь к его державе» [1, с. 108–109].

Асобую цікавасць выклікае кніга ўраджэнца Магілёўскай губерні Восіпа Турчыновіча «Обозрение истории Белоруссии с древнейших времен» (1857 г.). Ён першым разглядзеў гісторыю Беларусі як самастойны прадмет даследавання. Ён рассяляў беларусаў на тэрыторыі «между Двиною, Днепром и Друтью; в настоящее же время, под общим названием Белоруссии известны две нынешние губернии: Могилевская

и Витебская, за исключением трех ея Лифляндских уездов…» [9, с. 9]. Турчинович даказаў, што Беларусь «имеет свою собственную историю».

У парэформенны час афармляецца заходнеруская гістарыяграфічная плынь, прадстаўленая прафесарам Пецярбургскай духоўнай акадэміі Міхаілам Каяловічам. Яго асноўныя працы былі прысвечаны гісторыі Беларусі, Польшчы і Расіі. У магістарскай і доктарскай дысертацыях Каяловіч звярнуўся да вывучэння Берасцейскай царкоўнай уніі. Ён адным з першых звярнуў увагу на працэс лацінізацыі уніі праз дзейнасць базыльянскага ордэна, рашэнні Замойскага сабора, паставіў пытанне аб крызісе уніяцкай царквы [5].

З сінтэтычных прац, якія атрымалі грамадскае гучанне, можна назваць «Чтения по истории Западной России» (1884 г.). У іх Каяловіч прапанаваў уласную гістарычную канцэпцыю гісторыі Заходняй Расіі. Ён зыходзіў з вяршэнства праваслаўя ў гістарычным мінулым Беларусі, адзінства інтарэсаў мясцовага насельніцтва з рускай арыстакратыяй. Гісторыю Беларусі аўтар зводзіў да нацыянальна-канфесійнага пытання.

Гістарыяграфічны падыход Каяловіча грунтаваўся на пазіцыі, што Заходняя Расія – гэта «западная Русь», якая ахоплівала «Белоруссию, западную Малороссию, или т.н. Украину, и Литву в собственном, племенном смысле» [6, с. 7]. Дзяржаўнасць спачатку сфарміравалася ў межах рускага арэалу «заходняй Русі», а потым пад ціскам перасяленцкіх працэсаў была ўспрынята суседнімі літоўцамі. Да гэтага аб'яднальнага працэсу пад пагрозай крыжакоў з часам далучыліся жэмайты.

Гісторыя Заходняй Русі да канца XVIII ст., сцвярджаў Каяловіч, была прасякнута барацьбой польска-каталіцкай і рускай праваслаўнай цывілізацый. Задача даследчыка заключаецца ў вывучэнні прычын «польскага трыумфу». Польскі ўплыў сапсаваў заходнерускае грамадства, садзейнічаў яго расколу. Каяловіч адзначаў, што «польская, езуіцкая» цывілізацыя не прынесла народам Заходняй Расіі нічога карыснага, бо палякі былі прасякнуты «духам лацінства», абсалютна не прымальнага славянамі. Збліжэнне з Польшчай і уніі дэфармавалі духоўнае жыццё у ВКЛ, апалячылі значную частку заходнерускай шляхты, але асноўныя пласты народа нязменна цягнуліся да Расіі, бо адчувалі з ёю сваё культурнае, моўнае і рэлігійнае адзінства. Асноўнай апорай Русі аўтар лічыў цэнтральныя землі Расіі, якія захоўвалі сваю духоўна-цывілізацыйную ролю і ў сярэдзіне XIX ст. Гісторык адзначаў безальтэрнатыўнасць гістарычнага лёсу Рэчы Паспалітай, лічыў, што падзелы гэтай краіны садзейнічалі ўз'яднанню заходнерускіх земляў з Расіяй [7].

Даследчык займаўся і гісторыка-этнаграфічным вывучэннем Беларусі, аб чым сведчаць працы «О расселении племен Западного края России», «Об этнографическом атласе западных губерний», «Об этнографической границе между Западной Россией и Польшей». Каяловіч лічыў, што беларуская народнасць склалася ў X – XI стст. з плямён крывічоў і дрыгавічоў і раднілася па веры, мове і традыцыях з рускімі і ўкраінцамі. Пэўную розніцу паміж заходнімі і ўсходнімі беларусамі гісторык выводзіў ад міжэтнічных кантактаў з літоўцамі і палякамі ў XIV – XVIII стст., а таксама ўплываў паланізацыі і акаталічвання [1, с. 140].

Відавочна, што на працягу XIX ст. у выніку мэтанакіраванай палітыкі царскага ўрада паступова замацоўваецца вялікадзяржаўны падыход да вызначэння нацыянальнага складу насельніцтва беларускіх губерняў.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Белазаровіч, В.А. Гістарыяграфія гісторыі Беларусі: дапаможнік / В.А. Белазаровіч. – Гродна: ГрДУ, 2006. – 346 с.
2. Без-Корнилович, М.О. Исторические сведения о примечательнейших местах Белоруссии с присовокуплением и других сведений к ней же относящихся / М.О. Без-Корнилович. – СПб., 1855. – 357 с.
3. Гісторыя Беларусі. У 6 т. Т. 4. Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – пачатак XX ст.) / М.В. Біч, В. Яноўская, С. Рудовіч і інш. – Мінск: Экаперспектыва, 2005. – 519 с.
4. Карев, Д.В. Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев / Д.В. Карев. – Вильнюс: ЕГУ, 2007. – 312 с.
5. Коялович, М.И. История воссоединения западнорусских униатов старых времен / М.И.Коялович. – Минск: Лучи Софии, 1999. – 400 с.
6. Коялович, М.И. Чтения по истории западной России / М.И.Коялович. – Минск: БелЭн, 2006. – 480 с.
7. Литвинский А. Западноруссизм в российской историографии второй половины XIX – начала XX веков / А. Литвинский, Д. Карев // Стэфан Баторый у гістарычнай памяці народаў Усходняй Еўропы. – Гродна: ГЦДУЕ, 2004. – С. 195 – 324.
8. Пыпин, А.Н. История русской этнографии / А.Н. Пыпин. Т. 4. Белоруссия и Сибирь. – Минск: БелЭн, 2005. – 256 с.
9. Турчинович, И.В. Обозрение истории Белоруссии с древнейших времен / И.В.Турчинович. – Минск: БелЭн, 2006. – 592 с.
10. Батюшков, П. Н. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края / П. Н. Батюшков. – СПб.: «Общественная польза», 1890. – 376 с.

Белазаровіч Віктар Аляксандравіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

УДК 303.446.4(476)

А. Кіштымаў (Мінск)

КАНФЕСІЙНАЯ ГІСТОРЫЯ БЕЛАРУСІ НА СТАРОНКАХ «ЗАПИСАК НТШ»

Белорусская тема достаточно часто затрагивалась на страницах «Записок НТШ». Среди исторических сюжетов ведущее место занимали проблемы белорусской конфессиональной истории: положение православной церкви в период Киевской Руси, Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, история униатства, жизнь церковных деятелей, публикации новых исторических источников. Неослабное внимание к истории Беларуси, в том числе к ее конфессиональной составляющей, можно расценить как один из первых шагов на пути соревнования белорусской и украинской национальных историографий, которое в то время зарождалась.

Навуковую значнасць львоўскага Таварыства імя Шаўчэнкі цяжка перабольшыць. Яна сягае за межы ўкраінскай гуманістыкі і стала значнай падзеяй у гісторыі еўрапейскай і сусветнай навукі. Асноўным перыёдыкам таварыства, як вядома, былі «Записки НТШ». Праграма іх выдання з самага пачатку арыентавалася на разгляд украінскага мінулага і сучаснасці ў кантэксце апошніх навуковых дасягненняў і таму значнае месца ў «Записках» адводзілася навуковым аглядам і рэцэнзіям. Менавіта гэта аналітычная праца дае шмат прыкладаў той увагі, якую ўкраінскія даследчыкі звярталі на праблемы і мінулае суседняй Беларусі. «З усіх славянських народів найближший українцям і гіркою, нераз спільною історичною минувшиною і невідрадним теперішнім положенєм білоруський нарід. З трьох мов східно-славянскої групи білоруська мова має значно більше сполучників з українською, ніж українська з великоруською. Так мається річ тепер, а в минувшині чим далі в глуб її, тим більше було таких сполучників», – зазначыў на старонках «Записак НТШ» у 1913 годзе вядомы ўкраінскі дзеяч, будучы акадэмік Міхайла Вазняк [20, с. 237]. Таму зусім не выпадковай выглядае тая ўвага, якую звярталі ўкраінскія даследчыкі на гісторыю Беларусі.

Нам ужо даводзілася разглядаць вынікі супрацоўніцтва з «Записками НТШ» і Міхайлам Грушэўскім яго паплечніка, стваральніка беларускай нацыянальнай гістарыяграфіі Мітрафана Доўнар-Запольскага [21]. Аднак сувязі паміж украінскай і беларускай гістрычнай навукай гэтым не абмяжоўваліся. Дадзеннае паведамленне прысвечана высвятленню месца, якое займалі пытанні беларускай канфесійнай гісторыі на старонках «Записак НТШ».

Стваральнікі «Записак НТШ» у якасці адной з галоўных мэтаў ставілі задачу як мага больш шырока прасачыць той пласт навуковых

прац, якія знаёмілі ўкраінскага чытача з найноўшымі дасягненямі навукі. Вядома, у першую чаргу, іх цікавілі звесткі, якія прама альбо ўскосна датычылі да ўкраінскіх спраў. І такіх з'яў ў беларускайісторыі наогул і канфесійнай, у прыватнасці, было шмат. Часцей за ўсё беларускія працы ўзгадваліся ў разделах «Наукова хроніка» і «Бібліографія». Стала і рэгулярна адсочваўся змест «Епархиальных ведомостей», што выходзілі ў беларускіх губернях. Гэта былі «Гродненские епархиальные ведомости», «Литовские епархиальные ведомости» (ахоплівалі Віленскую губерню, дзе з сямі паветаў пяць былі беларускімі), «Минские епархиальные ведомости», «Могилевские епархиальные ведомости», «Полоцкие епархиальные ведомости».

На старонках «Литовских епархиальных ведомостей» увагу «Записак НТШ» прыцягнулі публікацыі пра уніяцкага архіепіскапа полацкага і луцкага Іаана Красоўскага, мітрапаліта Іосіфа Солтана і яго адносінах з манастыром у Супраслі, падзел рускай мітраполіі пры мітрапаліце Фоціі, ліставанне мітрапаліта Іосіфа Сямашкі і епіскапа Міхаіла Галубовіча, гісторыя Жыровіцкага манастыра, справаздача напярэдадні абароны дысертацыі К.Харламповіча «Западно-русские церковные братства и их просветительская деятельность в конце XVI и начале XVII в.» [2, 4, 8, 9, 10, 11]. У «Минских епархиальных ведомостях» былі асабіста адзначаны матэрыялы пра тураўскага свяціцеля канца XII стагоддзя епіскапа Лаўрэнція, аб Брэсцкай уніі і Іясафаце Кунцевічы, таксама казанні Св. Кірылы Тураўскага, апісанне Мінскага Спаса-Прэабражэнскага жаночага манастыра, артыкулы А.Мілавідава пра Пінскі Богаяўленскі манастыр і царкоўна-археалагічныя помнікі Пінска, лісты мінскага архіепіскапа Віктара Садоўскага да магілёўскага архіепіскапа Георгія Каніскага [4, 8, 9, 10, 12]. Матэрыялы пра дзейнасць Каніскага з нагоды 100-годдзя яго смерці з'явіліся і на старонках «Могилевских епархиальных ведомостей». Водгук аб іх «Записак НТШ» ахарактарызаваў Каніскага як «важного в історії білоруської церкви діяча, а разам українського письменника» [2, с. 19].

У «Полоцких епархиальных ведомостях» аглядальнікі «Записак НТШ» звярнулі ўвагу на апісанне скарбаў віцебскага царкоўнага старажытнасховішча і звесткі пра уніяцкую бібліятэку Віцебскай духоўнай семінарыі, якая ў 1900 годзе распараджэннем Сінода была перададзена ў Кіеўскую духоўную акадэмію [8, 11]. У «Гродненских епархиальных ведомостях» былі заўважаны артыкулы Яўстафія Арлоўскага «Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XX столетии (1794 – 1900 гг.)», «Гродненские православные церкви в XVI веке», а таксама протаіерэя Н.Дзікоўскага – «Коронование Жировицкой чудотворной иконы Богоматери (1730 г.)», «Базилианский орден и его значение в западно-русской униатской церкви с XVII и начала XVIII века до Замойского провинциального собора 1720 г. « [11, 14, 15].

Нязменнай тэмай «Записак НТШ» быў агляд публікацый гістарычных крыніц і прац пра фонды архівасховішч. Звяртае ўвагу падрыхтаваны Іванам Франко грунтоўны нарыс пра працу «Описание документов архива западно-русских униатских митрополитов. 1470 – 1700» (Т. 1. СПб., 1897) [6, с. 11–19], тэматыка якога закранае агульныя справы беларуска-ўкраінскай канфесійнай гісторыі.

Трэба дадаць, што да беларускай тэмы І.Франко звяртаецца і ў аглядзе працы В.Н. Перацца «Повесть о трех королях-волхвах в западно-русском списке XV века» (СПб., 1903). Ён піша пра беларускую мову апавядання і дадае, што гэта верагодна беларускі пераклад з польскай, які, у сваю чаргу, ёсць перакладам з нямецкай альбо лацінскай [12, с. 9–10].

Аналізаваліся «Записками НТШ» і тыя публікацыі крыніц, якія «отже безпосередно не належать до нашої історії, але цікаві ріжнімі анальогіями» [8, с. 25], як, напрыклад, дакументы віленскага Свята-Духава манастыра і віленскага праваслаўнага брацтва, падрыхтаваныя С. Голубевым [1].

Па-за ўвагай «Записак НТШ» не засталіся і апісанні сховішчаў рукапісаў і старадрукаў. Іван Крывецкі ў артыкуле «Нові видання по бібліографії українсько-білоруських стародруків» [16, с. 181–197] разглядае працы А.І. Мілавідава – «Описание славянорусских старопечатных книг Виленской Публичной Библиотеки (1491–1800 гг.)» (Вильна, 1908) і «Старопечатные славяно-русские издания из западно-русских типографий XVI–XVIII вв. « (Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1908. Кн. I). Натуральна, што ў гэтых працах ішла гаворка пераважна пра кнігі рэлігійнага зместу з манастырскіх і брацкіх друкарняў Вільні, Супрасля, Заблудава, Магілёва, Куцейна, Полацка, Еў'я, Гародні, Нясвіжа, Кіева, Чарнігава, Астрога, Пачаева, Львова. Аўтар рэцэнзіі «з найбільшою симпатією й признаннєм» падтрымлівае задумку Мілавідава, аднак адзначае таксама і шматлікія хібы і недарэчнасці ў яго каталогах. На думку Крывецкага «виробити собі плястичний образ українського чи білоруського духовного жиця, української чи білоруської духовної культури можна тільки при помочи студій над зібраним до купи й систематично угрупованим матеріялом, яким в данім выпадку являють ся між иншим власне українські і білоруські друки» [16, с. 184].

Іларыён Свянціцкі ў рэцэнзіі на «Описание рукописнага отдела и старопечатных книг библиотеки Минского церковного историко-

археологического комитета» (Вып. I. Минск, 1909), падрыхтаванае А.Снітко, адзначыў «інтересні елєменти народної білоруської мови», якія сустракаюцца ў кніжных маргіналіях [18, с. 222].

На працу прафесара Яўхіма Карскага – знанага «бацькі беларусазнаўства» – «Западнорусские переводы псалтыри в XV – XVII веках» (Варшава, 1896) звярнуў увагу Іван Копач [7, с. 9–10].

Навуковыя працы па канфесійнай гісторыі Беларусі часцей за ўсё рэцэнзаваў сам нязменны рэдактар «Записак НТШ» Міхайла Грушэўскі. Яго ўвагу, напрыклад, прыцягнуў нарыс А. Яцымірскага пра лёс Рыгора Цамблака, абранага ў 1415 годзе ў Наваградку мітрапалітам Кіеўскім [22]. Грушэўскі адзначае, што аўтар выкарыстаў значную масу новага матэрыялу, але не здолеў навукова абрабіць яго [14, с. 14–15]. Кампілятыўны характар, на думку Грушэўскага, меў артыкул Н.С. Кедрава «Древне-русские братства» (Русский архив. 1901. Т. II) [13, с. 23 – 24]. Больш высока, як «користну», ён ацаніў кнігу А.А. Папкова «Братства. Очерк истории западно-русских православных братств» (Сергиева лавра, 1900) [13, с. 20 – 23].

Пры падрабязным аглядзе М. Грушэўскага трывала высокую адзнаку звычайна атрымлівалі публікацыі ураджэнца Беларусі, прафесара Пецярбургскай духоўнай акадэміі Платона Жуковіча, буйнейшага дарэвалюцыйнага даследчыка канфесійнай гісторыі Беларусі. У розныя гады Грушэўскі прааналізаваў дзесяць яго прац. Вядома, што ён быў вельмі патрабавальным рэцэнзентам. Тым больш варта адзначыць яго словы ў сваім апошнім аглядзе пра навуковую годнасць Жуковіча: «зробленим шановний петербурський професор заслужив собі вдячність и признаннє всїх, хто буде займати ся чи історією Польщи, чи українсько-польскими відносинами кінця XVI і першої половини XVII вв. «, «в сумлїнній і запопадливій фактичності – найсільнійша сторона праці», Жуковіч даў «працу цїнну, навукову, трівалу», якая «дуже значно посунула нашу знайомість з сею добою» [19, с. 161, 167].

На старонках «Записак НТШ» П. Жуковіч сустрэў, напэўна, сваіх самых удумлівых і ўважлівых чытачоў. Акрамя водгукаў М. Грушэўскага часопіс адгукнуўся яшчэ на трынадцаць яго прац, пераважна прысвечаных пытанням канфесійнай гісторыі – такіх як «Жизнеописание митрополита Иосифа Вельямина-Рутскага, составленное митрополитом Рафаилом Курским, и сочинение Рутскаго об улучшении внутреннего строя униатской церкви», «Архиепископ Мелетий Смотрицкий в Вильне в первые месяцы после своей хиротонии», «Запорожские гетманы Бородавка и Сагайдачный в своих последних церковных и политических делах», «Брестский собор 1591 года», «Последняя борьба духовенства митрополичьей епархии с Потеем и унией (1609–1611 гг.)», «Сеймовая борьба православного

западнорусского дворянства с церковной унией», «Кобринский собор и Торуньский сейм 1626 г.», «Варшавский сейм 1627 года и его значение в истории борьбы православных с унией», «Варшавский сейм 1628 года и крушение униональных планов Мелетия Смотрицкого», «Вопросы о примирении православных с униатами на Варшавском сейме 1629 года».

Працы П. Жуковіча сталі падмуркам надрукаванага ў «Записках НТШ» даследвання Івана Крып'якевіча «Нові матеріяли до історії соборів 1629 р.», у якой аўтар удакладняе некаторыя высновы П. Жуковіча з дапамогай новых матэрыялаў, знойдзеных у рукапісным аддзеле Нацыянальнага музея імя А.Шаптыцкага ў Львове [20, с. 5–39].

Як вядома, беларускія і ўкраінскія землі сталі адным з прытулкаў старавераў і рэлігійных цэнтраў расколу. Таму не выпадкова «Записки НТШ» высока ацанілі фундаментальную манаграфію М.І.Ліляева «Из истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII – XVIII вв.» (Вып. I. Кіев, 1895) [3, с. 19–20].

Асобна трэба сказаць пра працы польскіх гісторыкаў, якія даследвалі тыя падзеі канфесійнай гісторыі на беларускіх землях, што датычылі агульнага мінулага народаў Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай. Яны таксама не заставаліся па-за ўвагай супрацоўнікаў «Записак НТШ». Напрыклад, праца доктора Фіялека «Średniowieczne biskupstwa kościoła wschodnego na Rusi i Litwie», прысвечаная 300-годдзю Берасцейскай уніі [5, с. 22–26]. Альбо артыкул з «Przegląnda Historycznego» пра лёс Мікалая Крыштафа Радзівіла Сіроткі, прадстаўніка беларускай магнатэрыі, спачатку пратэстанта, які з 1574 г. стаў адным з натхняльнікаў контррэфармацыйнага руху. Аўтар змястоўнай рэцэнзіі Олекса Назаріів зазначае, што артыкул «представляє значний історичний інтерес, ілюструючи національно-культурні (і навіть політичні) відносини в Литовсько-Руській державі і Польщі кінца XVI і початку XVII в. При тім дає вона цікаву характеристику морального єства тих осіб, на яких опирався католицько-польонізаційний рух в своїм завойовничім поході на Схід, та тих способів, які уважали можливим уживати діячі сього руху підчас виконування своєї «культурной міссії на Сході» [17, с. 184].

Падсумуем некаторыя высновы. Беларуская тэма даволі часта закранался на старонках «Записак НТШ». Прычым сярод гістарычных сюжэтаў значнае месца займаюць падзеі беларускай канфесійнай гісторыі. Гэта датычыць становішча праваслаўнай царквы у перыяд Кіеўскай Русі і Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай, праблем звязаных з гісторыяй уніяцтва, жыццём царкоўных дзеячоў, гісторыяй храмаў і манастыроў. Нязменную ўвагу «Записак НТШ» прыцягвалі публікацыі гістарычных крыніц, якія мелі значэнне не толькі для беларускай, але і для ўкраінскай канфесійнай гісторыі. Сярод аглядальнікаў і рэцэнзентаў беларускіх прац былі такія зоркі першай

велічыні ўкраінскай гуманістыкі як Міхайла Грушэўскі і Іван Франко. Улічваючы, што якраз у гэты час, на мяжы XIX – XX стагоддзяў, праходзіла станаўленне беларускай і ўкраінскай нацыянальных гістарыяграфій, увага і адлюстраванне канфесійнай гісторыі Беларусі на старонках «Записак НТШ» трэба вызначыць як адзін з першых крокаў на шляху іх супрацоўніцтва.

На заканчэнне адзначым цікавую дробязь бібліяграфічнага характэра: шмат якія гадавыя камплекты «Записак НТШ», што захоўваюцца ў Нацыянальнай бібліятэцы Беларусі, сярод іншых маюць прамавугольны штамп: BIBLIOTHEQUE UKRAINIENNE SIMON PETLURA A PARIS.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Голубев, С. Материалы для истории западно-русской церкви (XVIII стол.) / С. Голубев // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. – Киев, 1896. – Кн. IX, X.
2. Записки НТШ. – 1895. – Кн. 3.
3. Записки НТШ. – 1896. – Кн. 5.
4. Записки НТШ. – 1897. – Кн. 6.
5. Записки НТШ. – 1898. – Кн. 2.
6. Записки НТШ. – 1899. – Кн. 1.
7. Записки НТШ. – 1899. – Кн. 3.
8. Записки НТШ. – 1900. – Кн. 1.
9. Записки НТШ. – 1901. – Кн. 1.
10. Записки НТШ. – 1901. – Кн. 5.
11. Записки НТШ. – 1902. – Кн. 4.
12. Записки НТШ. – 1903. – Кн. 6.
13. Записки НТШ. – 1905. – Кн. 5.
14. Записки НТШ. – 1905. – Кн. 6.
15. Записки НТШ. – 1907. – Кн. 6.
16. Записки НТШ. – 1909. – Кн. 2.
17. Записки НТШ. – 1912. – Кн. 5.
18. Записки НТШ. – 1912. – Кн. 6.
19. Записки НТШ. – 1913. – Кн. 1.
20. Записки НТШ. – 1913. – Кн. 4.
21. Киштымов, А.Л. Пересечение параллельных: М.В.Довнар-Запольский, М.С.Грушевский и «Записки НТШ» / А.Л. Киштымов // Пятыя Міжнародныя Доўнараўскія чытанні (Рэчыца, 22 – 23 верасня 2005 г.). – Гомель, Гомельск. дзярж. ун-т імя Ф.Скарыны, 2005. – С. 62 – 78.
22. Яцимирский, А.И. Григорий Цамблак, очерк его жизни, административной и книжной деятельности / А.И. Яцимирский. – СПб., 1904.

Кіштымаў Андрэй Леанідавіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт кафедры паліталогіі і гуманітарных дісцыплін Інстытута прадпрымальніцтва і парламентарызма.

УДК 2-67:303.446.4(476)

В.Н. Линкевич (Гродно)

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В РАБОТАХ Е.Ф. ОРЛОВСКОГО

Статья посвящена церковному историку и краеведу Е.Ф. Орловскому. В его трудах получили должное освещение история православия на Гродненщине, взаимоотношения православной и католической конфессий, отдельные аспекты конфессиональной политики. Представленный в них фактический материал, а также отдельные суждения и выводы автора представляют интерес и значимость для современной исторической науки.

Конфессиональная история Беларуси привлекала к себе внимание многих исследователей. На протяжении XIX – начала XX века вышли в свет многочисленные труды отечественных историков и краеведов, в которых получили освещение различные её аспекты: конфессиональная политика властей, положение вероисповеданий, храмостроительная, миссионерская, благотворительная и культурно-просветительская деятельность церквей, развитие духовного образования, деятельность церковных братств, межконфессиональные отношения и т.д. В основном их авторами являлись выходцы из среды православного духовенства, для которых изучение истории Белоруссии органически сочеталось с борьбой за утверждение православия. К таковым принадлежал и Е.Ф. Орловский.

Евстафий Филаретович Орловский (1863 – 1913) родился в селе Словенск Ошмянского уезда Виленской губернии (ныне Минская область) в семье священника. Как и многие его коллеги, начальное образование он получил в духовном училище в Вильно, затем прошёл курс обучения в Литовской духовной семинарии. Высшее образование получил в Петербургском историко-филологическом институте. По его окончании в 1885 г. был назначен учителем греческого языка и истории в Гродненскую гимназию, которой и посвятил всю свою педагогическую деятельность. Одновременно он активно занимался общественной и краеведческой работой, являясь членом Гродненского Софийского православного братства и сотрудником Северо-Западного отдела Русского географического общества и Гродненского церковно-археологического комитета.

Вопросы истории конфессий в крае нашли широкое отражение в фундаментальной работе Е. Орловского «Гродненская старина» (Гродно, 1910), а также в специальном труде «Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794 – 1900)» (Гродно, 1903), других работах [3; 4]. В них

учёный осветил отдельные аспекты истории православия на Гродненщине, а также показал непростые отношения между православной церковью и католическим костёлом. При этом Орловский, как и другие церковные историки и краеведы (М. Коялович, П. Жукович, С. Рункевич, Л. Паевский и др.), являлся активным сторонником укрепления в Белоруссии русского влияния и православия и противником полонизации края и католицизма. Исходя из таких позиций, он давал характеристику конфессиональной ситуации на Гродненщине.

В своих трудах Орловский положительно оценивал включение Белоруссии в состав Российской империи. Это, по его мнению, обеспечило экономическое и культурное развитие региона, содействовало возвращению его жителей к традиционной религии – православию. В этом отношении наиболее значимым событием стало воссоединение униатов с православной церковью, что привело к заметному укреплению православного влияния в тогдашнем Северо-Западном крае, о чём свидетельствовал рост численности православных верующих, духовенства, церквей и монастырей.

Орловский не обошел вниманием и те проблемы, которые вставали на пути возрождения православия. Прежде всего, это тяжёлое материальное положение церквей и православного населения. На это неоднократно указывал в своих обращениях к светским и вышестоящим духовным властям литовский митрополит Иосиф (Семашко). Так, в сообщении в Синод от 10 февраля 1857 г. отмечалось, что «…православное население края состоит исключительно из крестьян, не могущих поддерживать свои церкви, – отчасти по бедности, а от части – по крепостной зависимости от помещиков, принадлежащих к другому, римско-католическому исповеданию, к которому принадлежат также управители имений» [5, с. 199]. Такая ситуация способствовала тому, что некоторая часть православных крестьян под влиянием пропаганды католического духовенства перешла в католицизм. Ярким примером того было так называемое «Порозовское дело» [5, с. 207 – 208].

Значительное место в работе Орловского «Судьбы православия…» отедено характеристике конфессиональной ситуации на Гродненщине накануне и в период польского восстания 1863 года. Здесь он обратил внимание на различное отношение к событию православного и католического клира. Католическое духовенство, по его мнению, выступило одной из главных движущих сил восстания. «Польско-католическая партия, – отмечает Орловский, – окрыляемая молчаливым потворством генерал-губернатора Назимова, подняла голову и подготовляла, почти открыто, мятеж 1863 г. Римско-католические костёлы во время этого движения играли далеко не пассивную роль…

Повсюду устраивались торжественные богослужения, крестные ходы, пение в костёлах польских патриотических гимнов и собирание «офяр» (пожертвований деньгами и вещами) на дело мятежа (в Гродно демонстрациями выделился Фарный костёл)» [5, с. 240].

Что касается православного клира, то он следовал в духе особого секретного «предписания» литовского митрополита Иосифа, которое он направил своему духовенству ещё в декабре 1861 г. В нём осуждались «смуты», возбуждаемые «польской партией» и содержался призыв сохранять лояльность к властям.

Действовать в таком духе православным пастырям было крайне сложно, так как на них оказывалось давление со стороны польских помещиков и повстанцев. «Положение православного духовенства было весьма тяжёлое. «Поляки-помещики, от которых духовенство зависело в материальном отношении, – отмечает Орловский, – оказывали нравственное давление на православных священников, заставляя оказывать содействие польской революционной пропаганде. Крестьяне, равно их руководители – православные священники, подвергались подговорам, обольщениям, угрозам, даже физическому насилию со стороны польских агитаторов» [5, с. 254].

Свои утверждения он подкрепляет и фактическим материалом, взятым из православной периодики и труда церковного историка Г. Киприановича [1]. В своё время сведения о насилиях в отношении священников в период восстания были опубликованы в «Литовских епархиальных ведомостях» за 1863 год в специальном разделе «Страдания православного духовенства Литовской епархии от польских мятежников». Нанесение оскорблений, проведение грабежей, избиений и даже убийств настоятелей церквей Гродненской губернии, имевшие место в это время, описывает в своей работе Орловский. Он показывает то, как жертвой «мятежников» стал священник Суражской церкви Белостокского уезда Константин Прокопович, который был жестоко избит, а затем повешен. «Подвергся издевательствам и глумлениям» и был убит священник с. Котра Пружанского уезда Роман Рапацкий [5, с. 262].

После подавления восстания 1863 г. в тогдашнем Северо-Западном крае происходило укрепление позиций православия. Это было связано, в первую очередь, с проведением политики деполонизации, а также с деятельностью виленского генерал-губернатора М.Муравьева, который предложил и начал проводить в жизнь целую программу мер по поддержке «господствующего» вероисповедания. Этно-конфессиональная политика властей и лично Муравьева достаточно высоко оценивалась и Е. Орловским, который посвятил начальнику Северо-Западного края отдельный труд [2].

В своём основном труде «Судьбы православия…» при рассмотрении конфессиональной ситуации на Гродненщине после восстания 1863 г. Орловский основное внимание уделяет вопросам храмостроительной и просветительской деятельности православной церкви, материальному обеспечению духовенства. В частности, он касается истории Александро-Невской церкви г. Гродно, решение о строительстве которой было принято в 1866 году. Православный храм строился на средства прихожан. Однако пожертвования на это благое дело, отмечает Орловский, внесли также служащие государственных учреждений, помещики, православное и католическое духовенство, городские и сельские общества. Свои подарки также прислали императрица и члены царской семьи, офицеры Ямбургского уланского полка, один московский купец, а евреи м. Лунно пожертвовали образ Господний [6, с. 4 – 5].

Значительное внимание Орловский уделил характеристике межконфессиональных отношений в регионе. Борьба католического и православного духовенства за паству приводила к переходам из одного христианского вероисповедания в другое и сопровождалась зачастую спорами, раздорами, конфликтами, которые иногда затягивались на десятилетия. В качестве такого яркого примера он приводит «Порозовское дело», когда перешедшие в православие затем вернулись в католичество. Это дело не было до конца разрешено вплоть до начала XX века. «Порозовская смута и в настоящее время не прекратилась, – указывает Орловский. – Ещё в 1900 г. уклонились от исповеди и св. причастия в православной церкви 167 человек» [3, с. 48]. При этом главным виновником сложившейся ситуации он считал католическое духовенство, которое стремилось «совратить» верующих из православия, не замечая, что многие конфликты были обусловлены противоречивостью и непоследовательностью политики властей в религиозной сфере, в том числе отсутствием свободы вероисповедания.

Таким образом, следует отметить, что конфессиональная проблематика заняла в трудах Е. Орловского значительное место. Работы ученого носят преимущественно описательный характер и в методологическом отношении с позиций сегодняшнего дня они могут быть подвергнуты критике. Однако, в них содержится богатый фактический материал, использование которого позволяет составить более целостное представление об истории конфессий на Гродненщине, в Белоруссии. И это придает работам Орловского важность и значимость для современной исторической науки.

Список источников и литературы

1. Киприанович, Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до нашего времени / Г.Я. Киприанович. – Вильно, 1895.
2. Орловский, Е.Ф. Граф М.Н. Муравьев как деятель над укреплением прав русской народности / Е.Ф. Орловский. – Гродно, 1898.
3. Орловский, Е.Ф. Красностокский монастырь (Исторический очерк) / Е.Ф. Орловский. – Вильно, 1905.
4. Орловский, Е.Ф. Симеоновская церковь города Гродно / Е.Ф. Орловский // Гродненские губернские ведомости. – 1901. – № 1.
5. Орловский, Е. Ф. Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794 – 1900 гг.) / Е.Ф. Орловский // Гродненские епархиальные ведомости за 1901 год. – Гродно, 1901.
6. Орловский, Е. Ф. Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794 – 1900 гг.) / Е.Ф. Орловский // Гродненские епархиальные ведомости за 1902 год. – Гродно, 1902.

Линкевич Виктор Николаевич – кандидат исторических наук, преподаватель кафедры истории славянских государств Гродненского государственного университета имени Янки Купалы».

УДК 2-67(476):303.446.4(476)

Т.И. Козлова (Гродно)

ЕПИСКОП АФАНАСИЙ (МАРТОС) О КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ БЕЛАРУСИ В 1772 – 1917 гг.

Статья проливает свет на исторические взгляды епископа Афанасия на конфессиональные процессы, присходившие в Беларуси в 1772 – 1917 гг. Отмечается, что период нахождения Беларуси в рамках Российской империи, Афанасий Мартос рассматривал как существенно изменивший в «благую» сторону для православия конфессиональную ситуацию белорусского края, а уничтожение Брестской церковной унии как положительное явление.

Имя епископа Афанасия (Мартоса) уже достаточно часто используется в отечественной историографии, но еще не стало достоянием широкой общественности. Магистр богословия Варшавского университета, епископ Витебский и Полоцкий, владыка, он создал синтетический труд «Беларусь в исторической государственной и церковной жизни», где раскрыл этнокультурный и политический фон событий прошлого Беларуси, предопределивший

судьбу православия на особо значимых для автора страницах истории Отечества.

Деятельность и исторические взгляды епископа Афанасия вызывают противоречивую оценку: в период фашисткой оккупации Беларуси он участвовал в создании «Белорусской Автокефальной Православной Национальной Церкви» под очевидным патронажем германского агрессора [1, с. 6] Отрицая христианское мировоззрение и традиции, нацисты преследовали цель создания политизированного марионеточного варианта церкви [2, с. 20]. Коллаборационизм стал причиной вынужденной эмиграции еп. Афанасия в 1945 г. в Германию, где работа над «Беларусью…» завершилась в 1957 г. изданием для белорусской диаспоры. Повторно книга вышла в 1966 г. в Буэнос-Айресе. В 1990 г. и 2000 гг. она была переиздана усилиями Белорусского Экзархата.

Православное мировоззрение понятным образом расставляло акценты в данном исследовании конфессиональной истории Беларуси. Историографическую базу работы составили труды историков с четко выраженной концепцией: М. Кояловича, И. Чистовича, М. Довнар-Запольского, В. Ластовского и др. Разные эпохи, школы и направления, тем не менее, составили фундамент исторической концепции автора, в определенной степени субъективной.

Включение Беларуси в состав Российской империи, по мнению епископа Афанасия, привело к белорусскому национальному возрождению, однако, было связано с реакцией ополяченной белорусской шляхты на российское начало, возобладавшее в белорусской действительности. Фактор воздействия Российского государства на конфессиональную ситуацию владыка понимал очень ясно, однако униатов он искренне считал духовно родственными православию. По его мнению, униаты стали массами присоединяться к православию без всяких усилий со стороны российского правительства и без всякой заботы о сохранении унии со стороны ее последователей. Особенно поразительным, по мнению автора, было быстрое исчезновение унии после второго и третьего раздела Польши: с августа 1784 г. по март 1785 г. присоединились к православию 1483111 прихожан, 2603 церкви и 1552 священника [3, с. 248]. Негативную оценку епископ дает деятельности базилианского униатского ордена, который через просветительскую и образовательную миссию воспитывал молодежь в симпатии католичеству.

Уничтожение Брестской унии владыка оценивал как явление положительное и добровольное и как результат «осмысленной и осторожной миссионерской работы» [3, с. 258]. Случаи добровольного присоединения владыка приписывал не только желанию народа, но и

активной работе православных иерархов. Он отмечает с удовлетворением тот факт, что епископ полоцкий Смарагд в течение июля 1833 г. принял в лоно православия 4000 униатов, а к концу 1835 г. присоединил еще 124 130 человек, 91 церковь с прихожанами и 9 приписных церквей. Впрочем, насильственные методы обращения, как, например, приказ минского вице-губернатора согнать в Вилейку всех униатов из окрестных деревень и насильственно «воссоединиться с Православной Церковью», владыка осуждал, а случаи антиправославных выступлений священников Витебской, Минской и Могилевской губерний трактовал как влияние «латинской пропаганды».

Положение Римско-католической церкви под властью России епископ Афанасий оценивал, с одной стороны, как довольно затруднительное в условиях активного вмешательства светской власти, а, с другой, обвинял костел в религиозной экспансии и полонизации Беларуси, отмечая активную миссионерскую деятельность местных помещиков, которые «совращали в латинский обряд» своих крестьян. Религиозный фанатизм и польский патриотизм владыка неизменно считал присущими католическим священникам и монахам, которые легко увлекали в свою веру народ, не знавший вероисповедных расхождений между католичеством и православием. Нажим и успех католического миссионерства особенно процветал в среде униатов, наиболее подверженных проповеди костела: после третьего раздела Речи Посполитой под влиянием пресловутой «польско-латинской пропаганды» около 200 000 белорусских униатов перешли в католичество. Такое положение продолжалось в течение XIX и начала XX века. «Указ о веротерпимости» 1905 г. владыка характеризовал как уступку «польско-латинской пропаганде», которая позволила перейти в римо-католичество более 40 000 белорусов.

Переплетая этнический и конфессиональный компонент, епископ Афанасий в жизни белорусского народа в целом видел «многовековую борьбу двух народных стихий – польско-латинской и белорусско-православной [3, с. 285].

Успех прозелитизма православия автор «Беларуси…» честно объяснял «переходом в православную веру» униатов, отмечая и содействие государственной власти, которое в данном ключе оценивал как безусловно положительное. Если до первого раздела Речи Посполитой в Беларуси в 1772 г. существовала только одна православная епархия с кафедрой в Могилеве, то к началу Первой мировой войны в Беларуси действовало уже пять епархий: Виленско-Литовская, Гродненско-Брестская, Минско-Туровская, Могилевско-Мстиславская и Полоцко-Витебская. Однако то обстоятельство, что в синодальный период РПЦ находилась в зависимости от государства,

оценивалось владыкой, как и упразднение патриаршества, «противным священным канонам». Бюрократизация церковной жизни воспринималась епископом Афанасием как чуждая религиозному духу.

Таким образом, труд епископа Афанасия (Мартоса) «Беларусь исторической государственной и церковной жизни» под определенным углом зрения характеризует политический и конфессиональный процессы, имевшие место в истории Беларуси X – XX вв., выделяя период нахождения нашего Отечества в рамках Российской империи как существенно изменивший в «благую» сторону для православия конфессиональную ситуацию белорусского края.

Список источников и литературы

1. Силова, С.В. Крестный путь / С.В.Силова. – Минск: Белорусский Экзархат, 2004. – 78 с.
2. Бастун, Д.Ю. Канфесійныя пытанні ў палітыцы нямецкіх акупацыйных улад на тэрыторыі Беларусі (1941 – 1944) / Д. Бастун // Веснік БДУ. – Сер. 3. – 2005. – № 2. – С. 17 – 21.
3. Афанасий (Мартос). Беларусь в исторической государственной и церковной жизни / А. Мартос. – Минск: Белорусский Экзархат, 2000. – 379 с.

Козлова Татьяна Игоревна – магистр исторических наук, аспирант, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

УДК 930.1:2-63(476)

М.В. Стрелец, М.А. Коршак (Брест)

ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА В ГРОДНЕНСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ ИМЕНИ ЯНКИ КУПАЛЫ

В статье анализируется деятельность представителей гродненской исторической школы по изучению конфессиональной истории. Отмечается вклад в науку таких гродненских историков, как Я.Н. Мараш, Т.Б. Блинова, С.В. Морозова, Г.В. Васюк, Э.С. Ярмусик, А.Н. Загидулин.

Гродненская историческая школа широко известна в научном сообществе. В соответствии с тематикой настоящего круглого стола авторы доклада останавливаются на её вкладе в разработку проблем истории христианства. В связи с тем, что из всех гродненских вузов соответствующий исследовательский процесс касался только

Гродненского государственного университета имени Я. Купалы (ГрГУ), речь, разумеется, будет идти исключительно об учёных данного университета. Этот процесс полностью совпадает во временном отношении с историей ГрГУ, которая включает советский и постсоветский периоды.

В советский период учёные ГрГУ действовали в жёстких рамках, заданных идеологами КПСС. Они строго придерживались марксистско-ленинской методологии, выполняли социальный заказ атеистического по своей сущности политического режима. В то же время они ввели в научный оборот большое количество новых документов и материалов, сформулировали ряд оригинальных концепций, поставили вызвавшие широкий резонанс в исследовательском корпусе научные проблемы. Именно в данный период сформировалась школа Якова Наумовича Мараша.

Доктор исторических наук, профессор Я.Н. Мараш, во-первых, задавал планку в исследовательском процессе и, во-вторых, в интенсивном режиме занимался подготовкой научной смены. «Основные темы научных исследований… (профессора были таковы.– **М.С., М.К.**): история католической церкви на территории Беларуси и Литвы (преимущественно 16–18 в.); земельная собственность епархий и монашеских орденов; положение крестьянства в церковных владениях; роль Ватикана и иезуитов в подготовке Брестской унии 1596 г.; борьба католического духовенства против идей вольнодумства и атеизма» [3]. В 1979 г. его ученица Тамара Борисовна Блинова защитила кандидатскую диссертацию «Орден иезуитов в Беларуси – крупный собственник и эксплуататор народных масс (конец XVI в. – 1774 г.)» [2, с. 36]. Через четыре года в этом качестве выступает Светлана Валентиновна Морозова, которая под руководством Якова Наумовича подготовила диссертацию «Брестская церковная уния 1596 г. и борьба народных масс Белоруссии против национально-религиозного гнёта (1596 – 1667 гг.)» [2, с. 262]. Профессор руководил и начальным этапом работы Геннадия Владимировича Васюка над кандидатской диссертацией «Православная церковь в Речи Посполитой в 80-е – 90-е годы XVI – первой половины XVII века» [2, с. 59]. После смерти Я.Н. Мараша соответствующий процесс был доведён до логического завершения известным минским специалистом, доктором исторических наук Георгием Яковлевичем Голенченко.

В постсоветский период учёные ГрГУ работают в принципиально новых условиях. Государство перестало быть атеистическим, в стране установилась подлинная демократия, стали реальностью плюрализм

мнений, творческая свобода представителей исследовательского корпуса, рухнул железный занавес, были рассекречены многие архивные фонды. Разумеется, всё это предопределило резкое повышение качества научных работ профессорско-преподавательского состава, аспирантов, магистрантов, студентов.

Специфика данного периода состояла также в том, что корпус исследователей истории христианства пополнили преподаватели ГрГУ, на формирование исторического мировоззрения которых большое влияние оказал Я.Н. Мараш и которые при его жизни не были вовлечены в соответствующую сферу научных поисков, обращаясь к совершенно иным сюжетам (Эдмунд Станиславович Ярмусик, Валерий Николаевич Черепица) [2, с. 421, 456]. В рамках анализируемого периода вышеупомянутые ученики Якова Наумовича продолжили заниматься теми же проблемами, что и в советское время. В указанный период велась и работа над кандидатскими диссертациями по истории христианства.

Кандидаты исторических наук, доценты Т.Б. Блинова, Г.В. Васюк отметились рядом публикаций в солидных изданиях. Доктор исторических наук, профессор С.В. Морозова стала широко известна фундаментальными исследованиями этнокультурного и историографического аспектов деятельности униатской церкви на белорусских землях в 1596 – 1839 гг. Не будет преувеличением утверждать, что она своими глубокими работами открыла новый этап в изучении этой церкви в постсоветской Беларуси.

Декан факультета истории и социологии Гродненского государственного университета имени Янки Купалы, кандидат исторических наук, доцент Э.С. Ярмусик впервые в белорусской науке провёл комплексное исследование истории католического Костёла в Беларуси в 1939 – 1991 гг. В рамках данного исследования был предложен авторский вариант периодизации этой истории, преодолена её обезличенность, восстановлена правда о политических репрессиях по отношению к католическому духовенству, осуществлена системная реконструкция советско-ватиканских отношений.

Кандидат исторических наук, профессор В.Н. Черепица на солидном уровне исследовал историю Православной Церкви на Гродненщине. Его соответствующие заслуги были отмечены Памятным знаком Белорусского Национального оргкомитета «2000 год хрысціянству» [2, с. 421].

В 2005 году Алексей Николаевич Загидулин защитил кандидатскую диссертацию «Национальная и конфессиональная политика польских

властей в отношении к белорусскому населению Западной Беларуси (1921 – 1939 гг.)». Научным руководителем настоящей работы являлся Почётный профессор ГрГУ, Заслуженный работник образования Республики Беларусь, профессор Иван Платонович Крень.

Таким образом, учёные Гродненского государственного университета имени Я. Купалы внесли серьёзный вклад в исследование истории христианства.

Список источников и литературы

1. Марозава Святлана Валянцінаўна // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: Г. П. Пашкоў (галоўны рэд.) [і інш.]; маст. Э.Э Жакевіч. – Мінск: БелЭн, 2003. – Т. 5.– С. 79.
2. Корзенко, Г.В. Историки Беларуси в начале XXI столетия: библиогр. справ. / Г.В.Корзенко. – Минск: Белорусская наука, 2007. – 470 с.
3. Фёдараў, І. Мараш Якаў Навумавіч / І. Фёдараў // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: Г. П. Пашкоў (галоўны рэд.) [і інш.]; маст. Э.Э Жакевіч. – Мінск: БелЭн, 2003. – Т. 5. – С.73.

Стрелец Михаил Васильевич – доктор исторических наук, профессор, Брестский государственный технический университет.

Коршак Михаил Антонович – кандидат исторических наук, доцент, Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина.

ХРЫСЦІЯНІЗАЦЫЯ БЕЛАРУСКІХ ЗЯМЕЛЬ

УДК 930.272(476):2-634(476)

У.І. Каяла (Гродна)

ПРАБЛЕМА ХРЫСЦІЯНІЗАЦЫІ БЕЛАЙ РУСІ ПАВОДЛЕ СТАРАЖЫТНЫХ ЛЕТАПІСАЎ

Статья посвящена процессу христианизации белорусских земель и его освещению на страницах летописей.

Хрысціянства ўзнікла ў I ст. н.э. па ўсёй тэрыторыі Рымскай імперыі. Аднак яе распад у 395 г. прывёў да распаду і хрысціянскай царквы на рымска-каталіцкую і грэка-праваслаўную. У 1054 г. адбыўся канчатковы разрыў паміж усходняй і заходняй царквой. Пануючымі сталі два веравызнанні – праваслаўе і каталіцызм.

У 988 г. кіеўскі князь Уладзімір, пасля шматлікіх ваганняў, усё ж прыняў хрысціянства. Неадкладна былі накіраваны ягоныя пасаднікі ва ўсе княствы, падуладныя Кіеву. Услед за імі ў Тураўскія, Полацкія, Наўгародскія землі з мэтай прапаганды хрысціянства выехалі місіянеры, у тым ліку грэчаскія і балгарскія. На тэрыторыі многіх княстваў пачалі ствараццa царкоўныя акругі – епархіі на чале з епіскапам. Паводле «Аповесці мінулых гадоў» у Полацку яна ўзнікла ў 992 г., Тураве – 1005, Смаленску – 1137 г. Людзі пад уздзеяннем мяча і агня або княскай міласці прымалі святое хрышчэнне. У Тураве, напрыклад, да нашага часу захаваліся каменныя крыжы, якія быццам бы прыплылі па вадзе, спыніліся насупраць горада і вада ў рацэ стала чырвонай ад крыві. Гэта, відаць, намёк на гвалтоўнае ўвядзенне хрысціянства ў асобных месцах. Працэс хрысціянізацыі быў вельмі няпросты, ён расцягнуўся на стагоддзі, бо зламаць спрадвечную веру паганцаў у сваіх багоў было вельмі складана. Пад 1105 годам «Аповесць мінулых гадоў» паведамляе, што мітрапаліт паставіў епіскапам у Полацку Міну 13 снежня. З гэтага часу, па меркаванні царкоўных гісторыкаў, і пачаўся працэс хрысціянізацыі беларускіх зямель, якому давялося прайсці супярэчлівы і крывавы, доўгі і суровы шлях станаўлення. Першай хрысціянкай у Полацкай Русі стала, хутчэй за ўсё, Рагнеда, жонка Уладзіміра, пасля высылкі ў Ізяслаўль, дзе пабудавала першы манастыр, храм, і прапаведавала там хрысціянскае вучэнне.

У палітычнай і духоўнай галінах палітыкі дзяржавы прыняцце хрысціянства было справай прагрэсіўнай: наладжваліся сувязі з еўрапейскімі хрысціянскімі краінамі, развівалася пісьменства, з'явіліся першыя пераклады царкоўных кніг з грэчаскай і балгарскай моў. На Русі пачаў развівацца адзін з самых старажытных літаратурных жанраў – летапісанне.

Такой значнай палітычнай і духоўнай падзеі, як прыняцце хрысціянства на Белай Русі, надаюць шмат увагі беларуска-літоўскія летапісы. Падмурак для будучага Вялікага княства Літоўскага заклаў каля 1238 г. князь Міндоўг, у выніку аб'яднання ім у XIII ст. вакол стольнага горада Навагародка суседніх земляў. Маладой Літоўскай дзяржаве прыйшлося супрацьстаяць магутнаму Лівонскаму і Тэўтонскаму ордэну. Папа рымскі благаславіў гэтыя ордэны на аб'яднанне, каб з іх дапамогай ахрысціць паганскую Літву. Гэта была сур'ёзная небяспека, таму разумны і хітры Міндоўг, каб адвесці яе ад Літвы, прыняў у 1252 г. у Навагародку святое хрышчэнне. Сам папа прыслаў яму каралеўскую карону як хрысціянскаму гаспадару. Але на самой справе Міндоўг захаваў сваю паганскую веру: «Ён заўсёды ахвяры складаў патаемна багам сваім… і целы мёртвых спальваў, і паганства сваё яўна вызнаваў» [1, с. 81]. Сваёй жорсткай палітыкай нямецкія рыцары ў 1260 г. прывялі Літву да паўстання, якое ўзначаліў Міндоўг. Ён нанёс сакрушальнае паражэнне рыцарскаму ордэну і тут жа адкрыта адрокся ад хрысціянства. У рускіх летапісах князі-паганцы заканамерна гінулі, а князі-хрысціяне паміралі сваёй смерцю. Такой пазіцыі, відаць, прытрымліваўся і аўтар «Хронікі Быхаўца». Міндоўг і два яго сыны былі забітыя князем Даўмонтам. Нешта падобнае на дахрысціянскае і пасляхрысціянскае жыццё Уладзіміра Хрысціцеля назіралася і за сынам Міндоўга Войшалкам. Летапісец так характарызаваў гэтага князя: «Войшалк кожны дзень забіваў па тры і па чатыры чалавекі, у які дзень не забіваў нікога, дык бываў маркотны і неспакойны, а калі заб'е каго, дык развесяліцца» [3, с. 109], «І ў Ляхах шмат кравапраліцця чыніў, і зямлю Ляшскую спустошыў, і гарады ляшскія» [1, с. 84]. Усвядоміўшы і, відаць, асэнсаваўшы свае грахі, ахрысціўся ў рускую веру, прыняў пострыг у манастыры пры царкве святога Данііла. Але пасля забойства бацькі скінуў рызы і па паганскаму звычаю адпомсціў усім ворагам Міндоўга. Праз тры гады ён вяртаецца ў манастыр, замольвае грахі і займаецца распаўсюджваннем хрысцінства. Па сутнасці гэта адзін з першых манахаў-падзвіжнікаў на Белай Русі. Але былыя праграшэнні недаравальныя. Таму і быў забіты князем Львом Уладзімірскім.

Новым гаспадаром ВКЛ становіцца ягоны сын Швінтарог. Гэта закаранелы паганскі князь. Менавіта ён загадаў сыну Скірмунту спаліць яго пасля смерці, а на тым месцы каб «было жэглішча ўчынена» і на ім спальвалі ўсіх князёў літоўскіх і баяраў, калі памруць. Каля кожнага

цела клаліся рысіныя або мядзвежыя кіпці, бо хоць і былі паганцамі, але верылі, што на судным дні Бог сядзе на высокай гары і будзе судзіць жывых і мёрвых. А на тую гару «цяжка будзе ўзыйсці без тых кіпцяў». Скірмунт выканаў волю бацькі, і там, дзе «рака Вільня ў Вяллю ўпадае, ён учыніў жэглішча і там цела бацькі свайго спаліў, і каня ягонага, на якім той ездзіў, і шаты ягоныя, што насіў, і мілосніка ягонага, да якога той меў ласку, і сокала, і харта ягонага спаліў» [1, с. 85]. І празвалі тое месца Швінтарог, паводле імя вялікага князя.

Перад чытачом праходзіць цэлы шэраг літоўскіх князёў-паганцаў, якія заканчваюць род Кітаўрасаў: Трабус, Гілігін, Раман, Нарымонт, Тройдзен, Рымант. І толькі Рыманту спадабалася хрысціянская вера і «ахрысціўшыся, ён зразумеў, што гэты свет нічога не значыць, і, пакінуўшы свет, пастрыгся ў чарняцы, і далі яму імя Лаўраш» [1, с. 87]. У Навагародскім павеце каля ракі Нёман Рымант збудаваў манастыр, які атрымаў назву Лаўрашаў. Але дух паганства не пакідаў яго. Пасля забойства бацькі (Тройдзена) ён, як і ў свой час Войшалк, здымае рызы і помсціць забойцам. Перад тым, як вярнуцца ў манастыр, Рымант раіць абраць на гаспадарства Літоўскае Віценя, маршалка Тройдзена, што і было ўчынена.

Пачаўся новы радавод літоўскіх князёў з пакалення Калюмнаў. Пра адносіны Віценя да хрысціянства аўтары беларускіх летапісаў не ўпамінаюць. Аднак у іншых крыніцах гаворыцца пра тое, што Віцень і ягоны сын Гедымін былі паганцамі. Калі Гедымін, будучы вялікім князем, аднойчы на паляванні забіўшы тура, заначаваў не дзе-небудзь, а на жэглішчы швінтарога, дзе спальвалі літоўскіх князёў. Сон пра жалезнага воўка яму растлумачвае варажбіт – паганскі поп Ладзейка.

Але, да гонару Гедыміна, ён з павагай адносіўся да праваслаўя. Дзве апошнія яго жонкі былі праваслаўнымі, з сямі сыноў чацвёра таксама прынялі праваслаўную веру.

Сын Гедыміна Кейстут, прыхільнік паганскага веравызнання, заваяваў Вільню і ўсю ўладу аддаў свайму брату Альгерду. Альгерд, заўзяты паганец, быў князем разумным, храбрым, але вельмі хітрым і скрытным. У маладосці ён шмат часу правёў у Віцебску і Полацку; сярод беларускага асяроддзя быў выхаваны ў нацыянальным духу, гаварыў па-беларуску і стаў прыхільнікам праваслаўя. Перад жаніцьбай на княжне Марыі Віцебскай ён прымае хрост і праваслаўнае імя Аляксандр. Будучы Вялікім князем Літоўскім, Альгерд дазваляе святару Нестару, якога Марыя прывязла ў Вільню з Віцебска, прапаведаваць хрысціянства, будаваць цэрквы. Дзеці яго таксама былі праваслаўнымі. Пры Альгердзе беларуская мова стала дзяржаўнай; на ёй пісаліся законы і нават заключаліся дагаворы з іншымі краінамі, як, напрыклад, з Польшчаю. Але нягледзячы на сваю прыхільнасць да праваслаўя, ён

трымаў у тайне сваё хрышчэнне, выконваў усе паганскія абрады і звычаі, патрабаваў таго ж ад сваіх прыдворных. Альгерд абапіраецца на моцную ў той час партыю літоўцаў-паганцаў, прыслухоўваецца да парадаў іх лідэра – галоўнага літоўскага жраца Крыве-Крывейты, які меў вялікі ўплыў на народ і мог настроіць яго супраць князя. Менавіта пры Альгердзе прынялі пакутніцкую смерць тры яго знатныя прыдворныя Нежыла, Кумец і Круглец, ахрышчаных Нестарам пад імем Антоній, Іаан і Еўстафій. Альгерд даў згоду на іх пакаранне праз павешанне, пасля доўгіх катаванняў. На крыві гэтых святых пакутнікаў і ўсталёўвалася праваслаўная царква ў Літве, дзе яшчэ не было веры рымскай, а толькі грэчаская. Першым, у сувязі з жаніцьбай на хрысціянцы, прыняў рымскую веру віленскі ваявода Пётр Гаштольд. Ён «прывез з Ляхаў 14 мніхаў-францішканцаў і з дазволу Вялікага князя Альгерда залажыў кляштар Маткі Божае ў Вільні, на сваім дварышчы, дзе цяпер двор віленскага біскупа» [1, с. 96]. Але віленскія хрысціяне паўсталі супраць распаўсюджання рымскай веры манахамі-францішканцамі, забілі іх і спалілі кляштар Пятра. Раззлаваны Альгерд загадаў пакараць смерцю 500 віленцаў. Як бачым, увядзенне абодвух рэлігійных накірункаў засноўвалася на шматлікіх ахвярах, крывавай разні і страшных пакутах насельніцтва. У многім тут віна вялікага князя. Тым не менш, на прыканцы жыцця Альгерд, пасля другой жаніцьбы на Ульляне Цвярской, стаў сапраўдным хрысціянінам, пабудаваў у Вільні царкву Прасвятой Багародзіцы, падараваў хрысціянам зямлю, дзе былі пакараны віленскія пакутнікі, пабудаваў на тым месцы Св. Троіцкі віленскі манастыр, а сам прыняў пострыг і ўзяў праваслаўнае імя Аляксей. Каталіцкая вера на той час не змагла выцесніць праваслаўную, бо «яна, да таго ж, мела дрэнных прадстаўнікоў у асобе рыцараў тэўтонскага і лівонскага ордэнаў, якія былі ненавісныя ў Літве за іх жорсткасць. Палова жыхароў Вільні да часу ўступлення на прастол Ягайлы была праваслаўная» [3, с. 112].

Сын Альгерда Ягайла, у хрышчэнні Якаў, быў хітрым і каварным, славалюбівым і беспрынцыповым. Калі паўстала пытанне аб ягоным шлюбе з польскай каралеўнай Ядзвігай, ён лёгка пагадзіўся прамяняць праваслаўе на каталіцтва, узяць імя Уладзіслаў і даць абяцанне акаталічыць усю Літву. У лютым 1387 г. Ягайла склікаў сойм, які прыняў пастанову, дзе гаварылася аб далучэнні ўсіх ліцвінаў да святой рымскай царквы, а калі спатрэбіцца, дык прымусова. Але хітры Ягайла, як высветлілася, і не думаў прымушаць праваслаўных мяняць сваю веру. Гэта датычылася толькі паганцаў. І калі тыя заявілі, што не здрадзяць сваім продкам, Ягайла загадаў заліць вадой свяшчэнны агонь Зніч, які знаходзіўся ў паганскім храме ў даліне Швінтарога. І калі паганцы ўбачылі бяссілле сваіх багоў супрацьстаяць насіллю, далі згоду на

хрышчэнне. Кожны, хто прымаў хрост, атрымліваў суконную кашулю і нагавіцы. Такі падарунак вельмі заахвоціў паганцаў, і 30000 чалавек, як піша ў сваёй хроніцы М.Стрыйкоўскі, было ахрышчана літаральна за некалькі месяцаў. Цікава, што браты Ягайлы і ягоныя родзічы ад праваслаўя не адракліся [3, с. 113], хоць гэта і спрэчнае пытанне. Іншыя крыніцы сведчаць аб тым, што Ягайла перайшоў у лацінства разам са сваім братам і дваюрадным братам Вітаўтам [2, с. 321]. Магчыма, Вітаўт заставаўся каталіком, спадзеючыся на каралеўскую карону ад папы рымскага або германскага імператара. Апошні і выслаў карону, але польская шляхта не прапусціла яе, баючыся незалежнасці Літвы.

Пасля шлюбу з Ядзвігай, Ягайла стаў каралём польскім. Ва ўпартай барацьбе за віленскі пасад з братам Ягайлы Скіргайлай перамогу атрымаў Вітаўт і сеў на Вялікім княжанні Літоўскім. Хоць ён і быў каталіком, але верацярпіма адносіўся да праваслаўных. Жамойць, будучы ў закладзе ў немцаў, не вытрымала іх здзекаў і запрасіла на гаспадарства Вітаўта і той прыняў іх да сябе. Ён загадаў ахрысціць усю Жамойць з паганскай веры ў хрысціянскую: «І ахрысціў ён усю зямлю Завельскую і касцёлаў шмат паставіў; таму і назвалі Вітаўта другім апосталам Божым, што ён з такога акрутнага (зацятага. – **У.К.**) паганства навярнуў тыя землі на веру хрысціянскую» [1, с. 121].

Пасля смерці Вітаўта Ягайла папрасіў князёў і паноў літоўскіх узяць за гаспадара ягонага брата Свідрыгайлу, але той нядоўга трымаўся на княжацкім стале. Увесь гэты час ён мужна адстойваў праваслаўе і нават выгнаў самых зацятых каталіцкіх духоўных асобаў з Княства. Але ў палітычных адносінах князь быў недальнабачным. Выступіў супраць роднага брата, распачаў вайну за ўладу з Жыгімонтам, для чаго пайшоў на змову з ордэнам крыжакоў, спаліў у Віцебску мітрапаліта Герасіма, які падтрымліваў Жыгімонта, здрадзіў праваслаўю і перайшоў у каталіцтва.

Падманным шляхам (быццам бы Свідрыгайла памёр) да ўлады прыходзіць Жыгімонт і распачынае жорсткія расправы са сваімі палітычным праціўнікамі і здраджвае інтарэсам Вялікага княства. Прапольская пазіцыя Жыгімонта адштрухнула ад яго народ. Ён адмяняе ўказ Ягайлы аб недатыкальнасці праваслаўных цэркваў і свабоды веравызнання. Мала таго, ён афіцыйна стварае інквізіцыю з правам караць ерэтыкоў (праваслаўных вернікаў. – **У.К.**) пад кіраўніцтвам паляка Мікалая Ленчынцкага. У Вялікім княстве «ён страшныя зверствы ўчыняў над падданымі сваімі, а асабліва над родам шляхецкім, бязлітасна хапаў іх і страшныя здзекі над імі чыніў, іх, бязвінных, караў і расправы ўчыняў такія, якія толькі вымысліць мог, над усімі княжатамі ды панятамі і над родам шляхецкім усіх земляў Літоўскіх, Рускіх і Жамойцкіх» [1, с. 129]. Праз гэтыя зверствы Жыгімонт і быў забіты феадаламі-змоўшчыкамі.

Новы кароль Польшчы і Вялікі князь Літоўскі Казімір, каталік па веравызнанню, не меў такой рашучасці, як Жыгімонт і, хоць любіў і ўпадабаў Літву, але вельмі хутка трапіў у поўную залежнасць ад польскай шляхты. Палякі патрабавалі прывесці да уніі Вялікае княства з разлікам у будучым пазбавіць яго незалежнасці. Ліцвіны аднадушна выступілі супраць уніі з Польшчай і зямельных уступак палякам, аб чым апавядае «Хроніка Быхаўца». Пад іх націскам Казімір аддае загад прапаведаваць ідэю уніі ў Літве, спецыяльным указам забараняе будаваць новыя цэрквы. Але праваслаўны люд Княства не прыняў і адхіліў ініцыятыву Казіміра, і яго разлікі падарваць пазіцыі праваслаўя ў Літве з трэскам праваліліся: «Канешне, будзь ён толькі вялікім князем літоўскім, рускім і жамойцкім, дык не давялося б яму разрывацца на дзве часткі, часта супярэчыць самому сабе і вынікі ягоных спраў былі б больш важкія і значныя. Ды і занадта позна зразумеў ён тую небяспеку, што пагражала Вялікаму княству з боку Масковіі і Крыма. Час, калі можна было яе адвесці, Казімір упусціў» [4, с. 494].

Аляксандр Казіміравіч, які ўзначаліў Вялікае княства Літоўскае пасля смерці бацькі, быў чалавекам добрым і міласцівым, таму з самага пачатку княжання трапіў у залежнасць ад літоўскіх феадалаў і не мог вызваліцца ад гэтага цяжару да канца жыцця. У адрозненні ад свайго бацькі, які забараніў будаваць цэрквы, ён, атрымаўшы і Польскую карону, не прытрымліваўся гэтага загаду, глядзеў скрозь пальцы на будаўніцтва праваслаўных храмаў і манастыроў, каб супакоіць веруючых і падрыхтаваць падмурак да царкоўнай уніі. Тут быў і свой разлік: маскоўскі цар Іван ІІІ ужо даўно рыхтаваўся да вайны з Аляксандрам пад ідэйным прыкрыццём – абароны праваслаўя ў Літве, нягледзячы на тое, што ягоная дачка, Алена Іванаўна, была замужам за Вялікім князем. Але да сур'ёзнай вайны не дайшло, Іван ІІІ памёр, а на межах Літвы сканцэнтравалася 30-тысячнае татарскае войска. Аляксандр, разбіты паралюшам, ужо не мог кіраваць ваеннымі дзеяннямі і даверыў гэтую справу свайму прыбліжанаму – гетману Міхаілу Глінскаму. 10-тысячнае войска хрысціян-літоўцаў разбіла пераважаючае колькасцю войска татар-паганцаў, на што асабліва звяртае ўвагу аўтар «Хронікі Быхаўца». Гэтая перамога сімвалічная: яна падкрэсліла вынікі шматвяковай барацьбы хрысціянства з паганствам і поўную перамогу хрысціянства. Аляксандр – адзіны польскі кароль, які пахаваны ў Вільні.

Калі пачаўся вялікі паход супраць паганства, Літва, як бачым, была паўпаганскай, паўправаслаўнай дзяржавай. І гэтую раўнавагу трэба было зрушыць у нейкі бок. Арыентацыя ж саміх князёў залежала як ад унутранай палітычнай сітуацыі, так і знешняй. У ніводнага з іх не было мэтанакіраванай канцэпцыі ў пытаннях рэлігіі. Калі ў Вялікім княстве Літоўскім ад Міндоўга да Альгерда захоўвалася верацярпімасць, дык

астатнія стагоддзі адзначыліся крывавымі сутычкамі паміж веруючымі розных канфесій, таксама як і паміж князямі за ўладу, дзе выкарыстоўваліся ўсе вядомыя сродкі для ліквідацыі сапернікаў: атрута, наёмнікі, змовы. Ні пры адным літоўскім гападары не было спакою і міру; княжанне кожнага з іх – непрымірымая барацьба або за ўладу, або за новыя тэрыторыі. Рэлігійная падаплёка ў гэтым працэсе адыгрывала важнейшую функцыю. Васіль III, напрыклад, распачаў вайну з Літвою пад лозунгам абароны праваслаўя ў гэтай дзяржаве. Па загадзе Ягайлы за хрышчэнне кожнаму паганцу выдавалася адзёжа з белага польскага сукна, што заахвоціла многіх.

Такім чынам, хрысціянства паспяхова распаўсюдзілася па ўсёй тэрыторыі Вялікага княства Літоўскага і канчаткова замацавалася ў перыяд уваходу Белай Русі ў склад Расійскай імперыі. Аднак рэшткі паганскай веры захоўваліся яшчэ вельмі доўга, прыкладна да XIX стагоддзя.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Беларускія летапісы і хронікі. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1997.
2. Воейков, Н.Н. Церковь, Русь и Рим / Н.Н.Воейков. – Минск: Лучи Софии, 2000.
3. Тальберг, Н. История русской церкви / Н.Тальберг. – Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004.
4. Чаропка, В. Імя ў летапісе / В.Чаропка. – Мінск: Полымя, 1994.

Каяла Уладзімір Іванавіч – кандыдат філалагічных навук, дацэнт, загадчык кафедры беларускай літаратуры Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

УДК 2-67(476)

Г.И. Близнец (Гомель)

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ РУСИ: ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ АСПЕКТ

Статья посвящена событиям христианизации Руси. Анализируется значение принятия христианства для восточнославянского мира, акцентировано внимание на политико-правовом аспекте этого процесса.

Важнейшим событием, четко разделившим нашу древнюю историю на два этапа, явилось принятие князем Владимиром в конце X в. христианства в его византийском, будущем православном варианте. В результате образовался своеобразный историко-культурный феномен, не имеющий аналогов в славянском мире. Страна, в то время близкая по

социально-экономическому и политическому укладу Чехии и Польше, принявшим католичество и вошедшим в круг цивилизации и культуры латинской Европы, в культурном отношении сблизилась с южнославянскими народами Балканского полуострова, находившимися в сфере влияния Византии и развивавшимися по византийской модели. Это обстоятельство – «выбор веры» – во многом определило особенности развития страны и её политико-правовой культуры на долгие времена.

Христианизация Руси способствовала интеграции древнерусского общества на принципиально новой основе. Известно, что христианство распространилось в Киеве задолго до Владимира. Бесспорно, что отношение к христианству князей и дружины менялось. Из договоров с греками видно, что при Игоре оно было сочувственным, при Святославе равнодушным, но всегда терпимым [1, с. 141, 151]. Положение резко меняется при Владимире. За одно десятилетие он провел две конфессиональные реформы – сначала языческую, а в 988 г. христианскую. Побуждения, надо полагать, оба раза были схожими: Владимир считал, что единению Руси может и должна соответствовать и способствовать единообразная культура, в тех условиях – единая вера. Рассказ летописи о долгих сомнениях князя в выборе новой религии, о послах в разные страны, о конечном выборе греческого христианства свидетельствует о том, что крещение Руси в сознании самого князя было, прежде всего, государственным делом [1, с. 170–173]. Для Древней Руси наступило историческое «совершеннолетие», требовавшее ее включения в христианскую традицию культурного мира.

Переход от язычества к христианству ввел восточных славян в европейскую цивилизацию, открыл для них источники мировой культуры. Древнерусское государство, находившееся под сильным культурным влиянием Византии и обладавшее одновременно удивительно многообразными политическими, экономическими и культурными связями с Западом, стало частью средневекового «orbis cristianus». Через христианство восточные славяне вступили в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим миром [2, с. 8].

Реформа Владимира Святого – не просто приращение знания, это принципиальная переоценка человека. Раньше он ощущал себя игрушкой судьбы, каких-то неведомых сил, – теперь он овладел историей. Митрополит Иларион в «Слове о законе и благодати», не сомневаясь в божественном промысле, рассматривал реформу и как цивилизационную веху. Она свершилась «во времена своя», то есть на определенном этапе исторического пути [3, с. 63].

На наш взгляд, невозможно отрицать несомненный «успех» христианства уже в киевский период, каковы бы ни были неизбежные границы этого успеха. Он проявлялся в святых этого периода, свидетельствующих, как глубоко и чисто был воспринят на Руси евангельский идеал и усвоен опыт православной святости. Вместе с Христовым учением о любви и милости церковь принесла на Русь и начала византийской культуры. Обучая язычников вере, она стремилась улучшить их житейские порядки.

В языческом обществе господствовала грубая сила и человеческая личность не имела никакого значения. С принятием христианства языческие порядки у восточных славян начали заметно смягчаться, отдельные люди изменяли свои взгляды и нравы. Предание о самом князе Владимире говорит, что он изменился под влиянием новой веры, стал милостив и ласков [1, с. 192]. Среди дружины из земских людей появилось много благочестивых христиан, почитавших церковь, любивших книги и иногда уходивших от мирских соблазнов в монастыри и в пустынное житьё. Церковь через свою иерархию и примером ревнителей новой веры воздействовала на нравы и учреждения Руси. Проповедью и церковной практикой она показывала, как надо жить и действовать в делах личных и общественных.

Вместе с христианством стали проникать на Русь новые политические понятия и отношения. На киевского князя пришлое духовенство переносило византийское понятие о государе, поставленном от бога не для внешней только защиты страны, но и для установления и поддержания внутреннего общественного порядка. Тот же митрополит Иларион пишет, что князь Владимир «часто с великим смирением советовался с отцами своими епископами о том, как уставить закон среди людей, недавно познавших господа» [4, с. 174].

Сама идея законодательной обязанности, свыше возложенной на государя, мысль о возможности и необходимости регулировать общественные отношения волею власти была принесена на Русь вместе с христианством, внушалась с церковной стороны.

Следы этой законодательной работы духовенства можно заметить уже в летописном рассказе о князе Владимире. Летопись повествует о том, что в его княжение умножились разбои, и епископы сказали великому князю: «Разбойники размножились, зачем не казнишь их?». Владимир отвечал: «Боюсь греха». Епископы возразили на это: «Ты поставлен от бога на казнь злым, а добрым на милование; тебе должно казнить разбойника, только разобрав дело» [1, с. 179]. Они предложили Владимиру заменить денежную пеню за разбой на правительственную кару: в «Русской Правде» находим постановление, в силу которого разбойник наказывается конфискацией всего имущества и продажей его

самого в рабство за границу со всем семейством [4, с. 229]. Этот источник служил одним из путей, которым проникало в русское общество влияние церковно-византийского, а через него и римского права. Это влияние важно не только новыми юридическими нормами, но и общими юридическими понятиями и определениями, которые составляют основу правового сознания.

Принятие Русью христианства из рук Византии повлекло за собой усвоение молодым народом, молодой культурой её политических традиций, прежде всего модели отношений между церковью и государством. Эти отношения в Византии принципиально определялись по типу взаимного согласия при независимости каждой из областей. Государство признавало для себя внутренним руководством церковный закон, церковь брала на себя обязанность повиноваться государству. Такие «симфонические» отношения между церковью и государством способствовали тому, что император, управляя всеми отраслями жизни, правил и жизнью церковной в пределах своего государственного управления. Церковь же чрезвычайно дорожила своим союзом с государством, поскольку оно служило церкви. На наш взгляд, подобного рода отношения между государством и церковью можно обнаружить именно в эпоху Киевской Руси.

С конца X в. новый строй правовых отношений созидался на нравственной основе. Эти отношения в жизнь проводила церковь. Церковный устав князя Владимира определял положение церкви в новом для нее государстве. На нее возлагалось тогда много чисто земных забот, она являлась сотрудницей, а нередко руководительницей мирской государственной власти в устроении общества и поддержании государственного порядка. Так, духовенству даны были значительные полномочия, как судебные, так и законодательные в области семейных отношений, которые следовало перестраивать заново. Оно довольно независимо нормировало семейную жизнь, применяя к местным условиям свои канонические установления [4, с. 230].

Церковь давала светскому обществу пример нового, более совершенного и гуманного устройства, в котором признавалась безусловная ценность всякой человеческой личности, как образца и подобия Божьего, недопустимость обращения с человеческой личностью, как со средством и орудием. «Христианство учит, что человеческая душа стоит дороже всех царств мира, христианство бесконечно внимательно ко всякому индивидуальному человеку и к его индивидуальной судьбе. Человек, всегда индивидуальный и неповторяемый, для христианства более первичная и глубокая реальность, чем общество» [5, с. 145].

Однако ни в коей мере не следует увлекаться и преувеличивать скромные успехи киевского христианства, глубины христианизации древнерусской государственности и политической культуры. Подчеркнем, что православие оставалось уделом элиты, тонкого слоя нарождающейся церковной и государственной «интеллигенции». К тому же Русь приняла православие в эпоху, когда в самой Византии все сильнее сказывались настроения охранительные, стремление все свести к прошлому.

Митрополит Илларион, первый «русич» на киевской митрополичьей кафедре, называл своих пребывавших в язычестве земляков «безнадежниками». Христианство принесло с собой надежду, «упование», которые стали мощным цивилизационным импульсом.

Список источников и литературы

1. Соловьев, С. М. Сочинения: в 18 кн. Кн. 1. Т. 1 – 2 / С. М. Соловьев. – М., 1988. – 797 с.
2. Политическая культура Руси: От Владимира Святого до Петра Великого / ред.кол.: Г.А.Антонос [и др.] // Политическая культура России: реф. сб. – М., 1990. – Вып. 4. – С. 7–55.
3. Гумилев, Л. Чтобы свеча не погасла: диалог / Л. Гумилев, А. Панченко. – Л., 1990. – 128 с.
4. Ключевский, В.О. Сочинения: в 9 т. Т. 1: Курс русской истории / В. О. Ключевский. – М., 1987. – 430 с.
5. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М., 1990. – 224 с.

Близнец Галина Ивановна – кандидат исторических наук, доцент, Белорусский государственный университет транспорта.

УДК 27-76-051(476)

А.С. Кібінь (Санкт-Пецярбург)

ЛЁС І РОЛЯ ЛАЦІНСКІХ МІСІЙ У ХРЫСЦІЯНІЗАЦЫІ ЗАХОДНЕБЕЛАРУСКІХ ЗЯМЕЛЬ У XI ст.

В статье освещается история миссий архиепископа Бруно Кверфуртского и Рейнберга, бывшего епископа Колобжегского. Проанализирована историография предмета, обращено внимание на дискуссионные проблемы, связанные с этими событиями. Предложено ученым выходить за рамки национальных дискурсов и отдавать предпочтение не разным историографическим традициям, а, в первую очередь, изучению источников.

За апошняе дзесяцігоддзе ў расійскай гістарыяграфіі [12; 15] былі перагледжаны некаторыя пытанні аб хрысціянізацыі Русі і міжнародных царкоўных адносінах. Найноўшыя даследаванні паказалі, што

хрысціянскі свет да XIII ст. заставаўся ў большай ступені адзіным, чым уяўлялі гісторыкі раней, а на Русі, асабліва на пачатковым этапе хрысціянізацыі, сышліся ўплывы розных царкоўных традыцый і культур. Мэта майго выступу – у гэтым гістарыяграфічным кантэксце спыніцца на дыскусійных момантах гісторыі дзейнасці ў пачатку XI ст. двух клірыкаў на землях сучаснай Заходняй Беларусі – місійнага архіепіскапа Бруна Кверфурцкага, які загінуў 9 сакавіка 1009 г., і яго земляка Райнберна, былога епіскапа Калабжэгскага, які памёр ў зняволенні ў князя Уладзіміра ў 1013–1015 гг.

Найбольш дыскусійнымі з'яўляюцца два галоўных моманты ў місіі Бруна – аб месцы забойства архіепіскапа і аб палітычным кантэксце выправы. Трэба крыху закрануць стан гістарыяграфіі пытання. Гэты сюжэт не быў абыйдзены ўвагай: яму прысвечаны дзясяткі прац нямецкіх, польскіх, літоўскіх, і расійскіх даследчыкаў. У апошні час ён стаў яшчэ больш актуальным у сувязі са святкаваннем тысячагоддзя Літвы. Але нельга не заўважыць, што ў асвятленні гэтай місіі вельмі яскрава праявіўся канфлікт нацыянальных дыскурсаў. Сутнасць яго ў тым, што свядома ці не, прадстаўнікі нямецкай, польскай і літоўскай навукі (за некаторымі выключэннямі) у сваіх працах быццам бы перацягвалі на свой бок тое месца, дзе загінуў місіянер, і, такім чынам, залічвалі дзейнасць св. Бруна да сваёй нацыянальнай гісторыі.

Нямецкія гісторыкі XIX ст. лічылі, што ён загінуў на тэрыторыі Усходняй Прусіі сярод прусаў. Польскія даследчыкі, а за імі і савецкія, на працягу XX ст. называлі месцам апошняй місіі архіепіскапа тэрыторыю паўночна-ўсходняй Польшчы [4, с.247; 6; 9, с. 215–216; 14, с. 108]. У літоўскай гістарыяграфіі ў апошнія тры дзесяцігоддзі ў працах Э. Гудавічюса і А. Бумблаускаса [2, с. 12–21; 3, с. 9–65] папулярызуецца версія, што Бруна падчас апошняй місіі ахрысціў літоўскага князя Нецімера, а потым загінуў у Літве альбо на памежжы Літвы з Руссю. Але не ўсе літоўскія даследчыкі згаджаюцца з такой трактоўкай (сярод іх Т. Баранаўскас, які лічыць, што Бруна загінуў на тэрыторыі сучаснага Навагрудскага раёна, і галава яго была кінута ў невялічкі прыток Моўчадзі р. Ятру [1, с. 138]).

У беларускай гістарыяграфіі філолагі Мікола Ермаловіч і Алесь Жлутка [7, с. 86; 8] пісалі аб тым, што Бруна загінуў недзе ў Заходняй Беларусі. Але гэтыя даследчыкі фактычна не абгрунтоўвалі свае вывады.

Навукоўцам трэба выходзіць за рамкі нацыянальных дыскурсаў і аддаваць увагу не розным гістарыяграфічным традыцыям, а ў першую чаргу – вывучэнню крыніц. Недахоп практычна ўсіх даследчыкаў – невыразнае адмежаванне агіяграфічных твораў ад хронік і аналаў.

Па сутнасці, сярод значнай колькасці крыніц даследчыкамі могуць выкарыстоўвацца для рэканструкцыі падзеі толькі два помнікі, якія

складаюць аснову так званай «саксонскай» групы паведамленняў – «Кведлінбургскія аналы» і «Хроніка» Цітмара, біскупа Мерзебургскага. Агіяграфічныя крыніцы («Запіска Віберта», «Жывот св. Рамуальда», «Хроніка» Адэмара Шабанскага) прыводзяць толькі легенды.

Дзе ж прыняў пакутніцтва св. Бруна? Запіс Кведлінбургскіх аналаў паведамляе, што 9 сакавіка ён быў абезгалоўлены на парубежжы Русі і Літвы разам са сваімі 18 спадарожнікамі. Па словах «Хронікі» Цітмара, Бруна загінуў на памежжы Прусіі і Русі [5, с. 80; 13, кн. 6, гл. 94 (58)].

Калі падрабязна не разглядаць пытанне аб этнапалітычнай карціне Верхняга Панямоння ў XI ст., на сучасным навуковым узроўні можна лічыць, што назва «Літва» ў тэрытарыяльным сэнсе ўжывалася да тэрыторыі, мяжа якой на поўдні супадала з мяжой распаўсюджання культуры ўсходнелітоўскіх курганаў, што на тэрыторыі Беларусі не даходзіла да Нёмана. Руссю называлася, хутчэй за ўсё, тэрыторыя, падуладная Кіеву, – паўднёвая частка Панямоння. Прусамі ў лацінскіх крыніцах называлі балцкіх жыхароў ад Віслы на захадзе і далей на ўсход за Нёман. Такім чынам, памежжа Русі і Літвы знаходзілася ў той час у Верхнім Панямонні, таму няма сумневу, што Бруна загінуў недзе тут.

Другое складанае пытанне – куды і навошта рухаўся святы пакутнік? Большасць гісторыкаў (у першую чаргу, польскіх), лічылі, што місія была арганізавана Баляславам Храбрым з мэтай паставіць яцвягаў, жыхароў Паўночна-Усходняй Польшчы, у залежнасць [2, с. 245–247; 12, с.153; 14, с.32–34]. Сапраўды, да «яцвягаў» Бруна выехаў з тэрыторыі ўладанняў Баляслава, і менавіта Баляслаў затым выкупіў рэшткі пакутніка. Вядома таксама, што пасля 1013 г. на ўсходнім і паўночна-ўсходнім напрамку Баляслаў развіў ваенную актыўнасць. Але толькі на падставе гэтага немагчыма меркаваць, што Бруна дзейнічаў для таго, каб падпарадкаваць яцвягаў польскаму князю. Мы ведаем, што ў канцы X – першай палове XI ст. ішло актыўнае пранікненне Русі ў яцвяжскія землі (пад імі ў той час трэба разумець перадрэчча Верхняга Нёмана, ў якім склалася шматкультурная этнапалітычная скандынаўска-балцкая група). Нам вядома аб выправах на яцвягаў рускіх князёў Уладзіміра (983 г.) і Яраслава (1038 г.). Да таго ж, тэрыторыя апошняй казані місіянера прылягала да зямлі, залежнай ад Русі. Спроба Бруна падпарадкаваць гэтую тэрыторыю польскаму князю непазбежна прывяла бы да пагаршэння адносін з Руссю, што на фоне папярэдняй місіі да печанегаў выглядае непаслядоўна: ўсяго толькі год таму архіепіскап, рызыкуючы жыццём у печанежскім стэпе, заключаў мір з качэўнікамі для Уладзіміра. Тым больш, як раз у гэты час мог адбыцца шлюб Святаполка і Баляслаўны, у такім выпадку любыя варожыя ўчынкі супраць рускіх князёў былі выключаны.

Бруна праследваў уласную мэту – пашырэнне хрысціянскага свету. Але калі ў місіі былі нейкія палітычныя матывы, то ў хрысціянізацыі памежных яцвягаў былі зацікаўлены рускія князі, і, у першую чаргу, Святаполк Тураўскі, які спрабаваў праводзіць самастойную палітыку (ёсць падставы меркаваць, што да 1010 г. адносіцца яго спроба распаўсюдзіць свой ўплыў на Валынь).

Адказваць на пытанне аб палітычным кантэксце місіі можна, толькі ўлічваючы ролю Бруна ў польска-рускіх дыпламатычных узаемаадносінах. У 1008 г. ён быў пры двары кіеўскага князя Уладзіміра, затым вярнуўся ў Польшчу. Гісторыкі дакладна не ведаюць, калі адбылося вяселле сына Уладзіміра Святаполка і дачкі Баляслава, але найбольш верагодна, што ў 1009–1010 гг. [6, с. 250; 9, с.217]. Калі так, дык у дасягненні саюза славянскіх гаспадароў Бруна павінен быў адыграць першую ролю.

Менавіта ў выніку гэтага шлюбу ў сталіцы Святаслава Тураве з’явіўся лацінскі біскуп Райнберн, аб лёсе якога нам вядома толькі невялікая інфармацыя з 6-й і 7-й кніг «Хронікі» Цітмара. Наконт таго, кім быў Райнберн, няма адзінай думкі.

Некаторыя даследчыкі лічылі яго духоўнікам жонкі Святаполка [11, с.28]. Але не варта змяншаць ролю Райнберна пры двары Святаполка. Прысутнасць у Тураве былога Калабжэгскага біскупа, фігуры высокага стану, сведчыць хутчэй аб свядомым выбары мясцовым князем сувязяў з лацінскім клірам. Верагодна, што пачатак гэтых сувязяў быў закладзены св. Бруна з Квэрфурту. Заслугоўвае падтрымкі гіпотэза, што і ў Тураве Райнберн пад час свайго побыту насіў епіскапскі сан [8]. Менавіта Бруна, як місійны архіепіскап, меў права вызначаць епіскапаў на новастворапыя епархіі. Вельмі складанай з’яўляецца праблема існавання Тураўскай епархіі па візантыйскаму абраду: частка гісторыкаў лічыць, што яна ўжо існавала з часу хрышчэння Русі, частка – што была створана пазней [гл.: 11, с. 29–31]. Таму застаецца неясным, ці Райнберн быў заменены іншым епіскапам, ці традыцыя назначэння епіскапаў у Тураў была перарвана. Неўзабаве Святаполк за актыўныя самастойныя дзеянні супраць ўлады бацькі былі пакараны Уладзімірам. Ён, яго жонка і Райнберн былі пасажаны ў затачэнне, ў якім Райнберн памёр.

Такім чынам, дзейнасць Райнберна была не больш паспяховай, чым Бруна. Арышт Райнберна з’явіўся канцом лацінскай місіі ў Палессі, забойства Бруна азначала няўдачу хрысціянскага казання сярод балтаў. У пэўным сэнсе гэта забойства правяло мяжу паміж хрысціянскай цывілізацыяй і паганствам.

Аб абставінах гібелі першага хрысціянскага пакутніка, які загінуў у Панямонні, вядома толькі са слоў Цітмара: пасля сваіх упартых спробаў схіліць паганцаў да хросту ён быў абезгалоўлены. Нельга выключаць,

што галава пакутніка была прынесена ў ахвяру, бо шмат якія сярэднявечныя аўтары адзначалі, што менавіта галава была прадметам ахвяры ў чалавечых ахвяраприынашэннях, якія здараліся ў паганцаў [10, с. 149–130].

Ад тых падзей нас аддзяляе амаль тысяча гадоў, і недастатковая колькасць інфармацыі не дазваляе нам шырока, падрабязна і дакладна ўявіць падзеі таго часу. Але крыніцы, якія засталіся, пакінулі нам вялікі падарунак – бо, па сутнасці, забойства св. Бруна – гэта адна з першых дакладна вядомых нам падзей, якая праходзіла на зямлі Панямоння.

Падсумоўваючы, трэба адзначыць, што гэтыя місіі не мелі далёкасяжных вынікаў. У больш шырокай гістарычнай перспектыве яны сведчаць, што ўжо з самага пачатку зямлі, сёння называемыя Заходняй Беларуссю, знаходзіліся на перасячэнні ўплываў розных царкоўных традыцый, адлюстраваннем чаго служаць розныя фактаў культурнага і палітычнага жыцця Панямоння і Папрыпяцця.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Baranauskas, T. Lietuvos valstybės ištakos / T. Baranauskas. – Vilnius, 2000.
2. Bumblauskas, A. Senosios Lietuvos istorija, 1009 – 1795 / A Bumblauskas. – Vilnius, 2005.
3. Gudavičius, E. Brunonas Kverfurtietis ir Lietuva / E. Gudavičius // 1009 metai: Šv. Brunono Kverfurtiečio misija. – Vilnius, 2006. – P. 9 – 65.
4. Łowmiański, H. Studja nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego / H.Łowmiański. – T. II. – Wilno, 1932.
5. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. – T. III. – Lipsiae, 1925.
6. Zakrzewski, S. Bolesław Chrobry Wielki / S Zakrzewski. – Lwów, 1925.
7. Ермаловіч, М. Старажытная Беларусь / М. Ермаловіч. – Мінск, 2001.
8. Жлутка, А. Пункціры вялікага шляху. Спроба кароткага падсумавання гісторыі каталіцкага Касцёла на Беларусі / А. Жлутка // Наша вера. – 2001. – № 1.
9. Королюк, В. Д. Западные славяне и Киевская Русь /В. Д. Королюк. – М., 1964.
10. Ловмянский, Г. Религия славян и ее упадок (VI – XII вв.) / Г. Ловмянский. – СПб., 2003.
11. Лысенко, П.Ф. К вопросу об учреждении Туровской епархии / П.Ф. Лысенко // Восточная Европа в средневековье. – М., 2004. – С. 27 – 32.
12. Назаренко, А. В. Древняя Русь на международных путях / А. В. Назаренко. – М., 2001.
13. Титмар Мерзебургский. Хроника. В 8 кн. / пер. с лат. И. В. Дьяконова. – М., 2005.
14. Пашуто, В. Т. Внешняя политика Древней Руси / В. Т. Пашуто. – М.,1968.
15. Флоря, Н.Б. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.) / Н.Б. Флоря. – СПб., 2004.

Кібінь Аляксей Сяргеевіч – кандыдат гістарычных навук, выкладчык, Санкт-Пецярбургскі дзяржаўны універсітэт.

УДК 27 – 9 = 16

Г.В. Васюк (Гродно)

ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ 1054 г. И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЙ МИР

Статья посвящена истории церковного раскола 1054 года и его отзвукам и проявлениям в восточнославянском мире в XI – XIII вв.

Большинство научных исследований по проблеме, вынесенной в название статьи, выходило до 1917 года. Среди них следует выделить работу А.П. Лебедева «История разделения церквей в IX, X и XI веках» [2]. До настоящего времени научный интерес вызывает исследование Н.А. Скабалановича «Византийское государство и церковь в XI веке». Отдельные главы, посвящённые церковному, расколу имеются в трудах крупнейших российских византиноведов Ф.И. Успенского, А.А. Васильева и др. В настоящее время в Российской Федерации над темой церковного раскола работает А.В. Бармин.

Однако данные исследователи не ставили своей целью показать, как повлиял церковный раскол на восточнославянский мир. Работ данного плана очень мало и они труднодоступны для белорусского читателя.

Основными источниками для настоящего исследования послужили летописи, полемические сочинения, связанные с восточнославянским регионом или там распространявшиеся.

Ещё в исследованиях XIX – начала XX века было отмечено, что церковный раскол 1054 года – явление сложного порядка. Его истоки восходят к IV веку. Причины соперничества двух важнейших епископских кафедр христианского мира связаны с переносом столицы Римской империи в Константинополь, разделением империи на Западную и Восточную. То есть важную роль в церковном расколе сыграл политический фактор. Богословские отличия между Западом и Востоком христианского мира, вплоть до патриаршества в Константинополе Фотия, не имели большого значения. Хотя православные богословы подчёркивали, например, что важнейшее догматическое отличие между западным и восточным христианством – филиокве – обосновано уже в трудах Святого Августина [4, с. 255].

Первые серьёзные проблемы между Римом и Константинополем начались со времени II Вселенского собора 381/382 гг. Именно тогда был поставлен вопрос о роли Константинопольской епархии в иерархии

важнейших церковных центров (третье правило собора даёт епископу Константинополя «преимущество чести», потому что этот город есть «новый Рим»). Как справедливо отмечал по этому поводу В. Соловьёв, «Византия, сделавшись новым Римом для государства, скоро захотела быть новым или вторым Римом и для Церкви» [9, с. 51].

Римский папа выступил против возвышения молодой Константинопольской епархии по политическим мотивам (поскольку Константинополь есть второй Рим, место пребывания императора и сената). К 80-м годам IV века уже было ясно, что политическое значение старого Рима как центра империи падает, и возникали опасения снижения авторитета римского папы в церковных кругах. Папа заявил, что Римская церковь есть глава всех церквей по божественному установлению, на основании слов Христа, обращённых к Петру. Вопрос о первенстве Рима не может решаться соборами. Эта идея стала «лейтмотивом римского понимания структуры вселенской церкви» [5, с. 56].

С середины IX века начинается новый этап церковно-религиозных споров между Западом и Востоком христианского мира. Он принципиально отличался от предыдущих. В. Соловьёв так охарактеризовал данный этап: «Когда еретическое движение завершило свой круг, когда основной догмат православного христианства совокупными силами Востока и Запада, богословской мысли и авторитета, соборов и пап, был точно определён и утверждён, и Византия, бывшая по очереди игралищем всех ересей, отпраздновала, наконец, торжество православия, – духовная связь её с Западной Церковью теряет свою главную основу и порывается» [9, с. 52].

Окончание борьбы с ересями, утверждение основных догматов христианской веры заставило по-новому взглянуть друг на друга Запад и Восток христианского мира. Оказалось, что между ними имеются отличия в догматической и обрядовой сторонах.

Впервые наиболее глубоко обратил внимание на подобные отличия константинопольский патриарх Фотий. В 867 году он издал «Окружное послание к патриаршим престолам Востока». Фотий выделил целый ряд отличий между Западом и Востоком христианского мира, которые касались, согласно мнению Н.А. Скабалановича, трёх областей: догматов (учение о Св. Духе), обрядов и дисциплины (о посте в субботу и св. Четырёхдесятницу, о таинстве миропомазания, о безбрачии духовенства, о поставлены диаконов прямо в епископы, о бритье бороды и стрижении волос, об опресноках, об употреблении в пищу крови и

удавленины, о четвёртом браке), церковного управления и устройства [8, с. 263].

Наиболее важным представляется догмат об исхождении Св. Духа. Патриарх Фотий называет латинское учение об исхождении Св. Духа, кроме Бога-Отца, и от Сына, прибавку к Никейскому символу веры слова «и от Сына» «венцом бед» в ряду латинских заблуждений. В окружном послании он приводит 40 аргументов против филиокве [3, с. 231].

«Окружное послание» патриарха Фотия стало основой для многих последующих византийских полемических сочинений против римской церкви, оказало значительное влияние на богословские споры в X и XI веках.

В XI веке основное внимание греческих полемистов сосредотачивается на западных соседях империи и некоторых их религиозных обычаях. Связано это было с предпосылками военно-политического союза между Римом и Константинополем для борьбы с норманнами. Данная проблема должна была рассматриваться посольством римского престола во главе с кардиналом Гумбертом к византийскому императору в 1054 году.

Однако внешнеполитические вопросы, бывшие важной причиной для отправки западного посольства, не получили тогда своего разрешения в Константинополе. Первоочередное внимание было уделено религиозным проблемам, что привело к взаимным отлучениям между папскими легатами и константинопольским патриархом Михаилом Кируларием. Обострение отношений между Римом и Константинополем произошло как раз в тот момент, когда появилась насущная необходимость возобновить отношения между ними [1, с. 149].

16 июля 1054 года в Константинополе в Софийском соборе кардиналом Гумбертом была вручена грамота об отлучении от церкви патриарха Кирулария. Она содержала обвинения в адрес восточной церкви. Однако данная грамота вряд ли могла иметь каноническую силу, так как не была подписана папой, а кардиналом Гумбертом и другими легатами (Пётр, архиепископ Амальфийский, Фридрих, диакон и канцлер). Кроме того, ещё в самом начале переговоров умер папа Лев IX, а новый папа был избран лишь через год. Поэтому его легаты во время оглашения грамоты утратили легитимность.

Патриарх отлучил от церкви только папских легатов за дисциплинарные нарушения, а не за церковные догматы. В Константинополе среди широких слоев населения и духовенства (кроме

высшего) об анафемах ничего не знали. Непосредственно его ощутили только официальные круги церкви и правительства. Лишь через несколько десятков лет, когда папой стал Григорий VII Гильдебрандт, а кардинал Гумберт стал его советником, на Западе стали обращать внимание на это событие.

Таким образом, если разделение церквей не имело широкого резонанса в Византии, долгое время не замечалось в византийской полемической литературе и, более того, вскоре после него были восстановлены связи между церквами, то можно предположить о незначительном влиянии этого события на восточнославянский мир.

Под восточнославянским миром в тогдашнее время мы имеем в виду народы, входившие в различные государственные образования (Киевское княжество, Полоцкое княжество, Галицко-Волынское княжество и т.д.), до 30 – 40-х годов XIII века. С образованием Великого княжества Литовского, возвышением Московского государства складывается иная геополитическая и конфессиональная ситуация, требующая отдельного самостоятельного изучения.

Официально христианская религия утверждается в восточнославянском регионе со времени крещения киевского князя Владимира в 988 году. Христианизация восточнославянских земель проходила по византийскому обряду. Однако в это время нет свидетельств о неприязни восточнославянских князей к римской церкви. Наоборот, имеются свидетельства о связях киевских и других князей восточнославянских земель с западным христианством. Вставка в «Повесть временных лет» под 988 годом под названием «исповедание веры» является более поздней. Она принадлежит основателю Киево-Печерского монастыря Феодосию и датируется 1069 годом. Киево-Печерский архимандрит критикует «латинян» следующим образом: «Не принимаю же оучения от латын ихже оученье развращено. Влезеше бо в церковь не поклоняются иконам но стоя поклонится и поклонився и напишет крест на земле и целует просте нет на нем ногами да лег целует а встав попирает сего» [6, с. 114 – 116].

Известный русский исследователь полемических сочинений против римской церкви А. Попов считает, что на антилатинскую вставку в «Повесть временных лет» повлияли не сочинения патриарха Фотия, поскольку патриарх Фотий главное внимание уделял филиокве, но Феодосия Печерского, который много внимания уделял второстепенным, порой совершенно надуманным отличиям между церквами [7, с. 16]. Кроме того, в «Повести временных лет» отступления римской церкви от истинной веры связаны с мифической личностью

Петра Гугнивого, который «…с иными шед в Рим и престол восхватив, razврати веру. Отверся от престола Иерусалимска и Олександрского и Царьграда и Онтиахийского возмутиша Италию всю…» [6, с. 115 – 116]. А. Попов считает, что под Петром Гугнивым следует понимать Александрийского патриарха или папу V века Петра Монгуса или Блазуса, что значит гугнивый. Но в русских летописях бесполезно доискиваться, какая историческая личность скрывается за Петром Гугнивым. Это отвлечённое противопоставление Св. Апостолу Петру [7, с. 19].

В XI – XII веках в восточнославянских землях, помимо уже названного труда Феодосия Печерского «Послание к князю о вере латинской», вошедшего в «Повесть временных лет», вышли следующие труды: митрополита Киевского Георгия «Стязание с Латиною», митрополита Иоанна II «Послание к папе Клименту», «Послание Никифора, митрополита Киевского». Для данных полемических сочинений главным источником было «Послание патриарха Константинопольского Михаила Кирулария к патриарху Антиохийскому Петру» [7, с. 46].

С XIII века в восточнославянской полемической литературе против латинян наступает перерыв, Полемические сочинения в основном идут через сербов.

Таким образом, восточнославянские полемические сочинения против римской церкви до начала XIII века достаточно редки. В основном их пишут митрополиты греки. Трудно сказать, насколько они были востребованы на восточнославянских землях.

Помимо этого имеется целый ряд фактов связей как светской, так и духовной элиты восточнославянских земель с христианским Западом. В период княжения в Киеве Ярослава Владимировича (1019 – 1054) происходит дальнейшее сближение с западноевропейской светской и церковной элитой. Благодаря брачной дипломатии Ярослав установил близкие отношения с королевскими династиями Швеции, Норвегии, Польши, Венгрии, Франции.

В период церковного раскола из-за того, что князь Ярослав в 1051 году назначил без согласия константинопольского патриарха киевским митрополитом священника княжеского села Берестова Иллариона, произошёл разрыв связей между церковными центрами. Он продолжался до 1055 года. Таким образом, с точки зрения церковного права действия кардинала Гумберта и патриарха Кирулария не могли распространяться на Киевскую митрополию.

Активные связи с Западной Европой поддерживало Полоцкое княжество – колыбель белорусской государственности. Так, почти через 130 лет после церковного раскола полоцкий князь разрешил монахам-августинцам из немецкого Бремена проводить миссию среди зависимых от Полоцка язычников – латгалов и ливов.

Настоящий церковный раскол между Западом и Востоком христианского мира произошёл в результате четвёртого крестового похода 1202 – 1204 гг. Захват крестоносцами Константинополя, его разграбление, назначение патриарха, зависимого от папы, породило глубокую неприязнь между церквами, которая транслировалась на восточнославянские земли.

Таким образом, церковный раскол 1054 года коснулся на восточнославянских землях небольшой части высшего духовенства, прежде всего, греческого происхождения. Светская знать, значительная часть духовенства лояльно относилась к римско-католической церкви, не замечая раскола.

Список источников и литературы

1. Бармин, А. В. Столкновение 1053 – 1054 гг. // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики / А.В. Бармин. – СПб.: Алетейя, 1999. – С.140 – 159.
2. Лебедев, А.П. История разделения церквей в IX, X и XI веках / А.П. Лебедев. – СПб.: Алетейя, 2001. – 320с.
3. Лебедев, А.П. Очерки внутренней истории Византийской восточной церкви / А.П. Лебедев. – СПб.: Алетейя, 1998. – 306с.
4. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 384 с.
5. Мейендорф, И. История церкви и восточнославянская мистика / И. Мейендорф. – М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. – 576 с.
6. Полное собрание русских летописей. Том 1: Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по академическому списку. – М.: Издательство Восточной литературы, 1962 – 577 с.
7. Попов, А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI – XV в.) // А Попов. – London: Variorum Reprints. – 1972. – 417 с.
8. Скабаланович, Н.А. Византийское государство и церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2 кн. Кн. 2 / Н.А. Скабаланович. – СПб.: « Издательство Олега Абышко» , 2004. – 416с.
9. Соловьёв, В. О христианском единстве // В. Соловьёв. – М.: Рудомино, 1994. – 334 с.

Васюк Геннадий Владимирович – кандидит исторческих наук, доцент кафедры всеобщей истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 2-64(476)

С.У. Сілава (Гродна)

ВІЗАНТЫЙСКІ ЎПЛЫЎ НА ПРАЦЭС ХРЫСЦІЯНІЗАЦЫІ БЕЛАРУСІ (X – XV ст.)

На основе широкого круга фактов прослеживается византийское влияние на процесс христианизации белорусских земель и на духовную жизнь белорусского общества в последующие столетия.

Дух дышит, где хочет...
Ин. 3, 8

Хрысціянства – гэта веравучэнне, «цэнтраванае фігурай Ісуса Хрыста і аб'ядноўваючае ў адзіны семантычны комплекс змест як Старога, так і Новага Запавету, забяпечваючы адзінства Бібліі як агульнай для ўсіх хрысціян крыніцы» [14, с. 796].

Хрысціянская этыка цесна звязана з хрысціянскім веравучэннем, для яе характэрны універсалізм. Асноўная хрысціянская максіма – гэта добразычлівые адносіны да людзей, любоў (агапэ) да ўсіх людзей, незалежна ад іх сацыяльнага, нацыянальнага і рэлігійнага статуса. Гэта дакладна ўпісваецца і ў вядомае з антычнасці «залатое правіла». На думку прат. Новіка, «В смысле этических предписаний Иисус Христос не сообщает на вербальном уровне почти ничего нового. Но Он Сам – главная новость и данность, Он предлагает людям Себя и ниспосылает людям новую силу – благодать. Апостол Павел продолжает утверждать христианский этический универсализм: во Христе нет ни иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного (Гал. 3, 28). Апостол Петр открывает двери Церкви для язычников (Дн. 10)» [9].

Гісторыя хрысціянства на беларускіх землях налічвае больш за дзесяць стагоддзяў. Тым не менш, увага да працэсу хрысціянізацыі ўсходніх славян, да якіх адносяцца і беларусы, актуальная і на сённяшні час. Дыскусійнасць звязана з вызначэннем, на мой погляд, працэсу цывілізацыі на землях Беларусі. Што рабіць з папярэдняй язычніцкай спадчынай? Адмаўляць яе, як паганства, ідучы за Фляроўскім, які пачынаў «гісторыю рускай культуры з Хрышчэння Русі, а язычніцтва застаецца за парогам гісторыі» [21, с. 2], ці пагадзіцца з поглядам прат. Ігара Эканомцава, які сцвярджае, што дахрысціянская Русь у галіне матэрыяльнай культуры і язычніцкіх уяўленняў, якія базаваліся на антычнасці, дасягнула «даволі высокай ступені развіцця, што дазволіла

ей так лёгка і хутка ўспрыняць вельмі складаныя канцэпцыі хрысціянскага веравучэння і светабудаўніцтва і здейсніць грандыёзны прарыў ў галіне самасвядомасці» [22, с. 27]? Некалькі дзесяцігоддзяў не сціхаюць навуковыя дыскусіі – ці звязана існаванне традыцыйных грамадстваў з прагрэсам на аснове традыцыйных веравызнанняў, ці цывілізацыя пачынаецца з хрысціянства. Канешне, цікава прааналізаваць падмурак традыцыйных культур, аднак, гэта звязана з тяжкасцямі іх вывучэння. На жаль, традыцыйнае, язычніцкае грамадства не пакінула пасля сябе пісьмовых крыніц на беларускіх землях. Вераванні старажытных продкаў беларусаў засталіся люстэркам, у якім адлюстравалася ўспрыманне навакольнага свету і месца чалавека ў гэтай сістэме светабудаўніцтва.

Тым не менш, гістарычнае значэнне прыняцця хрысціянства для Беларусі мае велізарнае значэнне. Гэты пастулат лёг у аснову разгляду праблемы ўплыву Візантыі на хрысціянізацыю беларускіх зямель. Не трэба пры гэтым забываць, што ўсходнія славяне не прымалі самі рашэння аб прыняцці хрысціянства. Гэта быў палітычны крок кіеўскага князя Уладзіміра. Аднак менавіта гэты крок быў вызначальным для гісторыі беларускіх зямель.

Калі прыгадаць палітычную гісторыю Беларусі X ст., нельга абысці ўвагай гісторыю Уладзіміра і Рагнеды, якая ўжо даўно стала хрэстаматыйнай. Паміж тым, менавіта Рагнеда, а больш правільна Анастасія і яе сын Ізяслаў, сталі першымі хрысціянамі ў Полацкай зямлі. А можа ў дараванні жыцця Анастасіі і алюстравалася змяненне ментальнасці кіеўскага князя, які вырашыў захаваць жыццё сваей непакорнай жонцы, можа гэта быў крок хрысціянскай міласэрнасці?

Не трэба забываць і аб тым, што на беларускіх землях доўгі час хрысціянства суіснавала з паганствам. Так, на тэрыторыі Верхняга Панямоння язычніцкія культы захоўваліся амаль да XIV ст. Як расцэньваць гэта – як праяву моцнага ўпыву язычніцтва ці праяву зноў жа талерантнасці хрысціянства? Гэта яшчэ адно з дыскусійных пытанняў візантыйскага, хрысціянскага ўплыву на гістарычны лёс беларускіх зямель.

Да моманту прыняцця хрысціянства ўсходнімі еўрапейскімі народамі Візантыя не была краінай, якая стаяла на шляху сваёй ліквідацыі, якой яна стала ў XIII–XV ст., а была моцнай, самай багатай на той час у свеце і квітнеючай дзяржавай, хаця яе межы і скарачаліся. Акрамя таго, у IX–X ст. Усходняя і Заходняя Царква не знаходзіліся ў стане раздзелу, а толькі былі ў стане канфлікту, які паглыбляўся.

Адным з першых філосафаў, які ўсебакова стаў разглядаць уплыў Візантыі на гісторыю, перш за ўсе, культуру, стаў амаль забыты ў першай палове XX ст. К.Н. Лявонц'еў. Сапраўдная цікавасць да яго ідэй

і працы «Византизм и славянство» з'явілася толькі ў канцы XX ст., калі былі перавыдадзеныя яго працы. Ён пісаў, што цывілізацыя Заходняй Еўропы і Руская цывілізацыя склалася пад вызначальным ўплывам візантынізма. Аднак Заходняя Еўропа ў IX ст, з моманту абвяшчэння імператарам Карла Вялікага, «якое было справай папства», рэзка адмежавалася ад Візантыі, якая да гэтага духоўна звязвала ўсе заходнія краіны. Візантыйская імперыя страчвае ўплыў на Заходнюю Еўропу, аднак «приобретает своему гению на Северо-Востоке югославян, а потом и Россию» [12, с. 174 – 175].

«Какой теперь язык повернется описать или рассказать о случившемся в городе несчастье, о страшном пленении, о жестоком переселении, которое происходило не из Иерусалима в Вавилон или Ассирию, а из Константинополя в Сирию, Египет, Армению, Персию, Аравию, Африку, Италию, а то и в Малую Азию и в остальные епархии. И как!?

Трепещи, солнце, и ты, земля! Плачь о всеобщей гибели, случившейся с нашим народом по справедливому решению Бога за прегрешения наши! Недостойны мы поднять глаза к небу и лишь, склонив и опустив лицо вниз к земле, мы можем взывать: «Праведен Ты, Господи, праведен суд Твой. Мы согрешили, мы преступили Закон, и мы наказаны за это больше всех народов. Все, что Ты послал на нас, Ты послал воистину по справедливому решению. Однако мы молим: пощади нас, Господи!»

Так заканчвае свой «Плач о падении Константинополя» візантыйскі гісторык Дука. Такімі горкімі словамі заканчваецца гісторыя найвялікшай праваслаўнай імперыі, якая аб'яднала антычную цывілізацыю з хрысціянскім абнаўленнем свету і перадала Новаму часу каштоўную спадчыну мінулых часоў і народаў для памяці і назідання [3].

У сярэдзіне XIX ст. у навуковых колах Расіі пачалася спрэчка аб візантыйскай спадчыне. Пётр Чаадаеў ў «Философических письмах» пісаў: «По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих (западных) народов». Такіх жа поглядаў прытрымліваўся і другі западнік – Аляксандр Герцэн. А славянафіл Аляксандр Хамякоў пісаў: «Говорить о Византии с пренебрежением – значит расписываться в невежестве». А вось думка гісторыка Льва Гумілёва: «Россия в XV в. унаследовала высокую культуру Византии и татарскую доблесть, что поставило ее в ранг великих держав». Канешне, адмаўленне ад візантыйскай спадчыны, яе адмоўныя адзнакі несправядлівыя: не можа быць спадчына імперыі, гісторыя якой налічвае не адно стагоддзе толькі адмоўнай. Візантыя

пакінула пасля сябе такую спадчыну, што кожны можа выбраць з яе тое, што яму больш падыходзіла [7].

На жаль, сёння ўплыў Візантыі на беларускую гісторыі вывучаны не зусім глыбока. Гісторыкі мінулага пакалення ўключалі землі сучаснай Рэспублікі Беларусь у склад адзінай дзяржавы Кіеўскай Русі і не вызначалі асобна беларускія землі.

Уплыў Візантыі, як Другога Рыма, (з гэтым поўнасцю згодны пратаіерэй Іаан Мейендорф) [13, с. 39] на ўсходнееўрапейскі свет быў велізарным. Аналізуючы паняцце «візантыйскай культуры», Мейендорф сцвярджае, што яна змяшчае ў сябе тры элементы: рымскую палітычную ідэалогію, хрысціянскую веру, грэчаскую мову [13, с. 40].

Пад рымскай ідэалогіяй разумеецца Усяленская імперыя, хрысціянская рэлігія, вучэнне, дзякуючы якому Рымская імперыя атрымала сусветнае значэнне. У візантыйскім уяўленні рэлігія займала цэнтральнае месца, і грамадства ўяўлялася як унія Сусветнай дзяржавы з Усяленскай Царквой. Гэта не было уніяй мясцовай, гэта была – ў ідэале – унія Усяленская. Грэчаская мова была мовай культуры, якая замяніла лацінскую мову.

Украіна і Беларусь былі тымі варотамі, праз якія ішло хрысціянства з Візантыі. І няма нічога цудоўнага ў тым, як кажа мітрапаліт Макар, «православная религия на всех этих землях существовала уже целые века, и благодаря этому сумела укорениться глубоко и сильно; исповедовали ее как простой люд, так и вельможи и князья» [5, с. 63].

Як указвалі Герберштэйн і Стрыйкоўскі, нашыя продкі «пребывают твердо и непоколебимо в вере по обрядам греческим». Гваньіні адзначаў, што «как приняли веру христианскую, до сего дня крепко и единодушно держатся ее, хотя некоторые бояре, подвластные польскому королю, следуют лютеранскому и цвинглиеву учению, но весь народ, большая часть вельмож и дворян твердо содержат веру по закону греческому, крепко и единодушно стоят в вере, принятой от греков» [16, с.23]

Праз хрысціянізацыю на беларускія землі прыйшла і культура Візантыйскай імперыі. Яна нарадзіла магутны катаклізм, які змяніў карэнным чынам усё, пачынаючы ад быта кожнай асобнай сялянскай сям'і і заканчваючы сферамі духоўнай і матэрыяльнай культуры. Візантынізм, які моцна абаснаваўся ў мясцовай «ландшафтнай культуры», стаў «вызначальным у плане агульнай арыентацыі» [18]. Прыкладам гэтага служыць Полацкая Сафія, пабудаваная па ўзору Канстанцінопальскага Сафійскага сабора. Аднак у Полацку ўжо назіраюцца асаблівасці, якія адлюстроўвалі творчую пераапрацоўку візантыйскай спадчыны. Прыкладам творчага падыходу да візантыйскага ўплыву можна назваць і Гродзенскую архітэктурную школу з яе вяршыняй – Каложскай царквой і неразвітую Віцебскую архітэктурную школу з яе Благавешчанскай царквой, якая адлюстроўвае ў сабе «замкнуты ўзор асіміляцыі візантыйскай культуры» [18].

Шасціканцовая форма крыжа Еўфрасінні Полацкай зноў кажа аб цесных сувязях з Візантыяй. Тэхніка яго выканання была ўзорна візантыйскай.

Прыняцце хрысціянства на беларускіх землях прывяло да з'яўлення пісьменства. Аб яго распаўсюджванні клапаціліся члены княскіх фамілій. Прыкладамі з'яўляецца дзейнасць манахіні Анастасіі, яе сына Ізяслава, Войшалка, Еўфрасінні Полацкай. Пераважала перакладная літаратура, у народзе было шырока распаўсюджана Свяшчэннае Пісанне, жыцці, апакрыфічная літаратура. Менавіта візантыйскі ўплыў падштрурхнуў да стварэння ўласнай арыгінальнай пісьменнасці. Мясцовыя аўтары грэчаскай віціеватасці не баяліся стварыць, нешта пазбаўленнае практычнай думкі, ажыўлялі бяздушнае рыторства жывой і запаленай верай. Такім быў Кірыла Тураўскі, якога па праву называюць «Златавустам». Яму належаць 12 слоў, 3 пасланні да інакаў, 30 малітваў і малебны канон.

Не трэба забываць, што візантыйскі ўплыў не абмяжоўваўся Х – ХІ ст. У XIV ст. у Візантыі адбываецца духоўнае адраджэнне, адраджэнне манаства, з'явіўся рух ісіхазма – манаха-пустэльніка, які знаходзіцца ў спакою, галоўная задачай якога была пастаянная малітва.

Перыяд XIV ст. гісторыкі называюць духоўным і культурным адраджэннем, якое пачалося ў Візантыі і распаўсюдзілася на славянскія краіны. У гэты рэгіён уваходзілі і землі ВКЛ. Аднак, разглядаючы гэтае стагодзе, неабходна ўлічваць, што гэта быў перыяд абсалютнага дамінавання праваслаўнай царквы і візантыйскай традыцыі на беларускіх землях. Узмацненне Касцёла пачнецца толькі з дугой паловы XVI ст., а пакуль законы Княства, Статуты забараняюць купляць землі і займаць дзяржаўныя пасады палякам у ВКЛ.

XIV ст. стала сведкам распаўсюджвання літаратуры ў славянскіх краінах. Гісторыкі літаратуры называюць гэты час «другім візантыйскім уплывам», разумеючы пад першым Хрышчэнне Русі. Сапраўды, з пункту гледжання аб'ема, колькасць тэкстаў, перакладаемых з грэчэскай на славянскія мовы, было вялікім. У большасці гэта былі тэксты духоўнага зместу: жыцці, багаслоўскія трактаты, кнігі. Гэтыя пераклады былі звязаны са сваеасаблівым стылем, які атрымаў назву «плетение словес» – гэта было прамой спробай капіравання грэкаў, якія любілі плесці славеса [13, с. 51–52]. Шырока была распаўсюджана і перакладная літаратура. Пераклады ў асноўным рабілі манахі ў Канстанцінопалі ці на Афоне.

Першаіерархі, абараняючы сваю паству ад каталіцкага ўплыву, стваралі граматы і павучанні назідальнага характару. Як прыклад можна прывесці дзейнасць святціеля Кіпрыяна Маскоўскага. Ім былі складзеныя «Летапіс аб пачатку зямлі Рускай», «Жыціе святціеля мітрапаліта Пятра», 8 грамат, 4 пасланні да прападобнага Сергія Раданежскага. Ён выпраўляў памылкі ў богаслужэбных тэкстах, перакладаў замежныя рукапісы. Не менш дзейным быў яго пляменнік, мітрапаліт Літоўскі Рыгор Цамблак. Ён – аўтар 40 твораў, адметных як па зместу, так і па глыбіні багаслоўскай думкі. Літоўскі перыяд яго дзейнасці налічвае толькі 10 твораў. Сярод іх «Надгробное слово Евфимию Тыровскому», «Надгробное слово святому Димитрию», «Слово, како держат немцы веру», словы на царкоўныя святы. Характар яго твораў вызначаецца выразнасцю, метафарычнасцю, віціеватасцю. Даследчыкі лічаць, што Рыгор Цамблак аказаў заметны ўплыў на развіццё аратарскага мастацтва на беларуска-літоўскіх землях.

Нельга не адзначыць і тое, што разам з прыняццем хрысціянства на беларускія землі прыйшла візантыйскай храмавая служба. Беларуская царкоўная музыка – гэта частка вялікай усходнеславянскай (а яшчэ раней і візантыйскай спадчыны). Царкоўныя спевы з'явіліся ў Кіеўскай Русі ў X – XI ст. Грэкі ці славянамоўныя балгары прынеслі іконы, кнігі і, пры дапамозе спевакоў, прыстасавалі візантыйскую літругію да мясцовых умоў. У богаслужбовай практыцы грэчаская мова выкарыстоўвалася амаль да XVII ст. Школы царкоўнага спеву існавалі ў Полацку, Тураве, Віцебску, Смаленску [15]. Прынесеныя грэчаскія распевы хутка вывучаліся і прыстасоўваліся да народнай музыкі. Складваюцца традыцыі ў выкананні песнапенняў, з'яўляюцца вобласці ўплыву тых ці іншых напеваў. Так, ў паўночных Полацку і Віцебску царкоўная музыка была падобная на музыку Ноўгарада і Пскова, а на Падляшшы быў моцны галіцкі культурны уплыў. Перавага надавалася знаменнаму распеву. Гай де Пікарда лічыць, што знаменны распеў стаў асновай для новага, кіеўскага, ці дакладней сказаць, кіева-літоўскага распева [17, с. 11]. Балгарскія распевы пранікі на тэрыторыю Беларусі ў XV ст. Усяго ж на землях Заходняй Русі ведалі некалькі напеваў: беларускі знаменны, кіева-літоўскі, супрасльскі, урачыстыя грэчаскія і балгарскія напевы, мясцовыя напевы. Асобнае месца ў гісторыі царкоўнай музыкі належыць Супрасльскаму манастыру. Там быў сабраны і запісаны ўвесь цыкл беларускай царкоўнай музыкі. Гэты рукапіс вядомы сення як «Супрасльскі ірмалагіён». Вядомы таксама Львоўскі, Жыровіцкі ірмалагіёны.

У XIV ст. Візантыі ўжо не існавала, ад яе застаўся толькі Канстанцінопаль, аднак, візантыйскі ўплыў на ўсходнеславянскія землі не змяншаўся. Гэта тлумачыцца тым, што богаслужэбны Статут, тэксты,

літаратура і каноніка былі вызначаны назаўседы Візантыяй. З улікам гэтага нават нельга падымаць пытанне аб значнасці Візантыі для хрысціянізацыі беларускіх зямель. Візантыйская царква, Візантыйскі Патрыярх працягваў быць цэнтрам Праваслаўнага свету на Усходзе, працягваў адміністрацыйна кіраваць царквой на Русі праз кантроль Мітраполіі Кіеўскай і Усяе Русі.

Усё XIV ст. стала стагодзем барацьбы паміж літоўскімі і маскоўскімі князямі за мітраполію і царкву. Цікавы погляд прат. Іаана Маендорфа на гэты працэс. Ён піша аб тым, што Літва і Масква прытрымліваліся канкрэтных, перш за ўсе, палітычных мэтаў. Візантыя імкнулася захаваць наднацыянальную мітраполію пад главенствам мітрапаліта Кіпрыяна. І толькі калі Кіпрыян ў 1390 годзе заняў Маскоўскую мітраполію, паміж Масквой і Літвой усталяваўся мір [13, с. 52]. Пры гэтым прат. Лапіцкі сцвярджае, што рэлігійна і палітычна-прававое значэнне епархіяльных епіскапаў ў ВКЛ было больш моцным, чым ў Візантыі. Ён тлумачыць гэта тым, што з тых часоў, як у дзяржаве не стала праваслаўных князёў і магнатаў, епіскапы засталіся сапраўднай рэпрэзентацыяй праваслаўнага насельніцтва ў вобразе ўлады [11, с. 110]. Да Крэўскай уніі ў ВКЛ было 16 князёў праваслаўнага веравызнання, пасля яе – 40. Прыгадаем, што сын Міндоўга Войшалк заснаваў каля 1263 года Лаўрышаўскі манастыр, князь Раўмонд Тройдзенавіч, у праваслаў'і Лаўр, прыняў манаскі сан, пасяліўся ў манастыры, пабудаваў царкву Узнясення Гасподня. Прымаючы праваслаўе па візантыйскаму ўзору, яны пераймалі і прыносілі візантыйскую цывілізацыю на землі ВКЛ. Многія з праваслаўных князёў і княгінь роду Гедыміна і Альгерда ладзілі ў сваіх уладаннях манастыры і цэрквы, якім адпісвалі багатыя маёнткі і прамысловыя артыкулы на патрэбы прытчу і на ўладкаванне багадзелень, бальніц і прытулкаў. Падтрымлівала цэрквы і манастыры буйная і сярэдняя шляхта, заможныя гараджане. У Вільні ў сярэдзіне XIV ст. быў пабудаваны Прачысценкі Сабор, манастыр Святой Тройцы і існавалі к таму часу Пятніцкая Царква і царква святога цудатворца Мікалая [14, с. 204].

Сітуацыя змянілася з прыняццем Крэўскай уніі. ВКЛ пачынае пераарыентоўвацца на Захад. Як гэта паўплывала на візантыйскі ўплыў? Ягайла ў Вільні пабудаваў касцёл святога Станіслава, 12 касцёлаў у Жмудзі і розных раёнах Беларусі. Праваслаўнае святарства пазбавілі права засядаць у Сенаце, тым самым абмежавалі яго ўплыў на дзяржаўнае развіццё ВКЛ. У гэтых умовах вышэйшы праваслаўны архіпастыр жыве не ў Вільні, а ў Навагрудку, прыязджае ў сталіцу толькі раз у год. Асабліва пахіснула стан праваслаўных прыняццце Гарадзельскага прывілея 1413 г, пасля якога пачынаюць пранікаць у ВКЛ лаціна-польскія традыцыі. Гэты працэс не мае адназначнай ацэнкі.

Справа не столькі ў новым адміністрацыйным падзеле і пасадах, а ў пераарыентацыі дзяржавы на Захад. Гэты працэс быў вельмі балючым, цягнуўся некалькі стагодзяў, так і не адбылося перамогі ніводнага боку. Пераможцаў не было, а вось пераможаных было шмат як сярод шляхты, так і сярод простых сялян і мяшчан.

У 1415 годзе Вітаўт выдае прывілей, у якім сцвярджалася аб адзяленні Літоўскай мітрапаліі ад Маскоўскай. Гэта быў больш палітычны акт, чым царкоўны. Канстанцінопальскі Патрыярх пачынае страчваць свой уплыў на землях ВКЛ. Калі да XV ст. епіскапамі на беларускіх землях былі балгары і грэкі, дык пасля гэтыя пасады займаюць прадстаўнікі мясцовай, у асноўным, сярэдняй шляхты. Гэта можна параўнаць нават з тым, што каталіцкімі епіскапамі ў той час становяцца прадстаўнікі заможнай шляхты і магнатаў, якія маюць значна больш магчымасцей, перш за ўсе матэрыяльных для сваёй дзейнасці. Аднак яшчэ значная частка магнацкіх родаў ВКЛ у XV ст. засталіся праваслаўнымі – князі Слуцкія, Мсціслаўскія, Астрожскія, Глінскія, Вішнявецкія, Сапегі, Сангушкі, Солтаны, Валовічы, Тышкевічы. Усе яны займалі высокае месца ў дзяржаве, аднак, большасць з іх стане пратэстантамі пад час Рэфармацыі, а потым каталікамі ў час Контррэфармацыі. Аднак у XV ст. яны актыўна займаліся фундатарствам. Цікава і тое, што ў фундатарстве ўдзельнічалі і мяшчане. Так, на грошы гродзенскіх мяшчанаў каля 1480 г. быў адбудаваны праваслаўны мужчынскі Барысаглебскі Каложскі манастыр.

Для многіх народаў, у тым ліку і ВКЛ, успрыманне культуры Візантыі спрыяла далейшаму прагрэсу, а візантыйская цывілізацыя стала тым фундаментам, на якім народы Усходняй Еўропы стварылі сваю самабытную культуру.

Уплыў візантыйскай культуры, як падкрэслівае З.Г. Самадурава, быў больш інтэнсіўны там, дзе быў больш высокі ўзровень адукаванасці насельніцтва, там, дзе маглі быць больш поўна і дакладна пераасэнсаваны і прыстасаваны да мясцовых умоў візантыйскія каштоўнасці [19, с. 160]. Існавала прамая сувязь паміж польскасцю людзей, атрымаўшых адукацыю, і глыбінёй пранікнення візантыйскай культуры і хрысціянскай традыцыі. Тут вялізарную ролю адыгралі канкрэтныя гістарычныя асобы, як іх называе З.Г. Самадурава, «культуртрэгеры», якія знаёмілі суседнія Візантыі народы з духоўнымі каштоўнасцямі візантыйскай цывілізацыі [19, с. 164]. На Беларусі можна прывесці прыклад не столькі дзейнасці Еўфрасінні Полацкай, як яе спадчыну: школы і манастыры, багацейшая бібліятэка, якая стала асновай знакамітай бібліятэкі Сафійскага сабору. Дзякуючы яе дзейнасці шмат жыхароў Беларусі змаглі далучыцца да дасягненняў візантыйскай цывілізацыі, не пакідаючы Радзімы.

Па візантыйскаму ўзору на Беларусі былі створаны школы, аднак, зноў жа, гэта не было простым капіраваннем.

Праваслаўная вера звяртала жыхароў беларускіх зямель да грамадскай малітвы. Дзеля гэтага будаваліся каменныя храмы на грошы заможнай шляхты і мяшчан. Заможныя жыхары гарадоў і шляхта ў сваіх уласных дамах наладжвалі іканастасы, накшталт храмавых. Можна прыгадаць словы Андрэя Курбскага: «вся земля …, подобно чистой пшенице держится верою в Бога. В ней Божии храмы числом подобны звездам небесным, в ней множество монастырей, которых никто не в силах перечислить» [9, с 768]. У гэтым плане паказальна, што сяляне жылі ў хатах, крытых саломай, з земляной падлогай, а храмы высіліся як палацы. У прыватным жыцці сяляне карысталіся простым драўляным ці гліняным посудам, а царкоўны посуд рабіўся са срэбра і золата. Сялянская вопратка была саматканнай, а рызы святароў былі з каштоўнай парчы, не кажучы аб іконах, якія былі срэбранныя, вызалачанныя і упрыгожваліся каштоўнымі каменнямі [16, с. 16]. У гэткай пышнасці храмаў прасочваецца менавіта візантыйская традыцыя, пры якой у насельніцтва складваюцца пэўныя правілы паводзін і адносін да царквы: «Богу – усё лепшае». Гэта ўражвала іншаземцаў: «Внешний вид селения или города показывал, что религия – господствующая сила в стране. Палаты князей и богатых людей украшались внутри на церковный лад. По городу постоянно слышался звон доброшумных колоколов; на всех улицах стояли часовни, иконы в окладах, с зажженными свечами. Прохожие крестились перед каждой церковью и часовней, иные клали земные поклоны. Здесь можно было встретить духовенство с иконами, крестами, пением и святой водой. Торжественные крестные ходы совершались весьма часто» [8, с.163].

Многія мяшчане хадзілі ў царкву кожны дзень; наведванне літургіі кожны дзень уваходзіла і ў прыдворны этыкет. Захавалася і апісанне хатніх малітваў таго часу: «В комнате, где стояло наибольше образов, собиралась вся семья и прислуга, зажигались лампады и свечи, курили ладаном. Хозяин читал вслух утренние молитвы, иногда заутреню и часы, смотря по досугу, уменью и степени благочестия; умевшие петь – пели. У знатных людей и князей были домовые церкви, и все домашние сходились в церковь, где молитвы, утреню и часы служил священник, а после богослужения кропил предстоящих святой водой. Затем все расходились для своих занятий» [9, с. 766].

Архіепіскап Серафім (Собалеў) адзначае, што продкі нашы як цяжка грашылі, так і ўмелі каяцца. У пакаранні трымалі шматдзённыя пасты, давалі міластыню, ведаючы, што яна даруе вялікія грахі. Менавіта пакаянне, на думку архіепіскапа Серафіма, як сродак духоўнага ачышчэння, дазволіла захаваць веру ў тым выглядзе, у якім яна была

прынята ад Візантыі, і таму так нядоўга пратрымаліся ерасі на Беларусі, у тым ліку і Феадосія Касога.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре. – М., 1991.
2. Бибиков, М.В. Византийская рукописная книга на Западе и Востоке / М.В. Бибиков // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. – СПб.: Алетейя, 2001.
3. Васильев, А. Истории Византийской империи / А. Васильев. – М., 2004.
4. Володин, Э. Византийский дар. Наследие Византийской империи / Э. Володин // сайт «Русское Воскресение».
5. Голубинский. История Русской Церкви / Голубинский. – Т. 1, ч. 2. – Москва, 1904.
6. Доброклонский, А.П. Руководство по истории Русской Церкви / А.П.Доброклонский. – М: Крутицкое Патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории. – М., 1999.
7. Зайдман, И. Византийской наследие / И. Зайдман. – Нюрнберг, 2005.
8. Знаменский, П.В. История Русской Церкви / П.В. Знаменский. – М., 2000.
9. Игум. Венеамин (Новик). Христианство и общечеловеческие ценности / Игум. Венеамин (Новик). Исторический очерк русского проповедничества. – СПб., 1879.
10. Клари, Р. Завоевание Константинополя / Р.Клари. – М., 1989.
11. Лапіцкі, М., протапрэсвітар. Праваслаўе у ВКЛ за часоў панавання Уладзіслава Ягайлы (магістэрская праца для Варшаўскага універсітэта, 1934 г.) / М Лапіцкі. – Нью-Йорк, 1978.
12. Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство / К.Н. Леонтьев // Россия глазами русского. Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. – СПб., 1991.
13. Мейендорф, И. Духовное и культурное Возрождение XIV века и судьбы Восточной Европы (лекция, прочитанная в Европейском Гуманитарном Университете) / И.Мейендорф // Серия «Библиотека Белорусского Экзархата». Вып. 2. – Минск, 1992. – С. 39 – 71.
14. Новейший философский словарь. – Минск, 1999.
15. Падокшын, С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура / С.А Падокшын. – Мінск, 2000.
16. Папков, А. Положение православия и русской народности в Литве до XVII в. / А.Папков // Богословский вестник. – Москва, 1899.
17. Пікардо, Гай Дэ. Царкоўная музыка на Беларусі 989 – 1995 / Гай Дэ. Пікардо. – Мінск, 1995.
18. Православное зодчество в Беларуси. Альбом / сост. Г. Лаврецкий. – Минск, 1995.
19. Самодурова, З.Г. Роль византийской школы в организации системы обучения в окружающих империю странах в VII – XII вв. / З.Г. Самодурова / Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. – СПб.: Алетейя, 2001.
20. Соболев, Серафим (архиепископ). Русская идеология / С.Соболев // Русская идеология. Православие. Самодержавие. Народность. Православный богословский церковно-монархический сборник. – М.: Лествица, 2000.
21. Флоровский, Г. Пути русского богословия. – Т. 1. – Париж, 1937.
22. Экономцев, И. Православие, Византия, Россия: сборник статей / И. Экономцев. – Париж, 1989.

Сілава Святлана Уладзіміраўна – кандыдат гістарычных навук, дацэнт кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

УДК 21 322(476)

С.П. Жлоба, И.И. Корнев (Брест)

ЯТВЯГИ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

В статье предлагается авторская версия происхождения ятвягов, история которых трактуется как история становления и постепенного превращения христианства в национальные религии складывающихся этносов Восточной и Центральной Европы.

Ятвяги – одно из самых загадочных явлений Восточной и Центральной Европы. Кто они? Откуда? Куда ушли? Какую роль сыграли в истории в жизни народов Восточной и Центральной Европы? Еще больше вопросов вызывало взаимоотношение ятвягов с христианским государством (предположительно – Киевской Русью). Ответов на эти вопросы нет до сих пор. Каждый из ученых, кто сталкивался с проблемой ятвягов, решал ее по-своему. Это объясняется неопределенностью и даже противоречивостью источников, а также проблемой: какие из источников вышли из ятвяжской среды?

Между тем, ятвяги имеют самое непосредственное отношение к нашей истории. Потому мы и должны заниматься вопросами, связанными с ними.

Существует несколько гипотез о происхождении, исторической судьбе и роли ятвягов в истории Восточной и Центральной Европы. Они не только по-разному освещают исторический процесс, но часто противоречат друг другу. Первые сообщения о ятвягах появляются еще во время, когда они либо еще существовали, либо память о них была еще свежа, то есть когда ятвяги были еще субъектом истории. К первым работам нужно отнести восточнославянские летописи и польские, немецкие и чешские хроники. Все они датируются XI – XIV веками. Нужно отметить, что ни до, ни после непосредственных сообщений о ятвягах не встречается. И еще одна важная особенность: все сообщения о ятвягах связаны именно с военными действиями, в которых ятвяги выступают в качестве противника, врага [1].

В «Повести временных лет» упоминается о «ятвяге Гунаревом», который был в составе посольства князя Игоря в Византии в 944 году [2] Дальнейшие известия сводятся к перечислению походов киевских князей на ятвяжские земли. То же самое мы видим и в других летописных сводах.

Со средины XIII века мы видим ятвягов как наемную военную силу, которая сражается то на стороне Галицко-Волынских князей, то на стороне ВКЛ. Следует обратить внимание на то, что ятвяги возвращались с

добычей, основу которой составлял хлеб. Хлеб же был и основной темой в переговорах ятвягов, поставки его – основным условием заключения мира [3].

В «Хронике литовской и жамойцкой» сведения о ятвягах аналогичны сведениям летописцев Галицко-Волынских. Правда, есть и одно новшество: великие князья неоднократно и с легкостью уступают ятвягов Ордену, который так никогда и не смог их подчинить. Вообще ятвяги всегда выступают как народ, который занимался исключительно войной: либо набегами на соседей с целью получить добычу, либо в качестве наемников в войсках кого-нибудь из князей. Тем не менее, такие соседи князьям были не совсем удобны, потому все без исключения время от времени устраивали на них походы, что привело к почти полному их истреблению к концу XIII века. Примечательно, что ятвяги всегда изображаются как жестокие и дикие варвары, и их истребление не является преступным ни для кого. Характерно также, что не один раз упоминается о том, что побежденных ятвягов насильственно крестят, однако, всегда безуспешно.

Совершенно противоречивы также сведения о месте проживания ятвягов. В письменных источниках часто упоминаются земли ятвягов, которые передаются то церкви, то победившему противнику. Однако ни в одном из источников не обозначены границы этих земель, что для летописей и хроник вообще-то не характерно. Кроме того, в летописях и хрониках, которые всегда щепетильны в описании маршрутов походов князей на своих врагов, при описании походов на ятвягов такие маршруты вообще отсутствуют. Создается впечатление, что местоположение ятвягов всем известно и летописцы не считают необходимым говорить об этом. Это тоже одна из особенностей сведений о ятвягах.

Нет единства в сведениях о расположении ятвягов и среди археологов, которые связывают с ними то одну, то другую, то третью археологические культуры. Чаще всего с ними связывают так называемые культуры каменных курганов, территория распространения которых весьма обширна и не представляет собой типологического единства. Более того, на территориях, где встречаются каменные курганы, находятся и синхронные им погребения других типов, которые часто преобладают. А сведения о ятвягах по Припяти вообще выпадают из этой теории, так как упоминаемые Туров и Давид-Городок вообще расположены далеко от ареала распространения каменных курганов. Поэтому локализацию ятвягов археологической наукой следует признать задачей не разрешенной.

Еще труднее решается проблема этнической принадлежности ятвягов. Наиболее распространенной точкой зрения является та, что ятвяги были одним из балтских племен. Однако языковая их

принадлежность до настоящего времени не определена. Если от прусов остался словарь, то от ятвягов не осталось в этом отношении ничего, за исключением топонимов. Но связывать названия с терминами «ятвизь» и им подобными с языком ятвягов, видимо, не следует. Это все равно, что связывать многочисленные «татарские» могилы, стойбища и т.д. с языком татарским, а топонимы с упоминанием французов – с французским.

Нет у нас сведений и о хозяйственной деятельности ятвягов. За исключением упоминания о том, что у них закончились запасы хлеба в зерновых ямах, и они предприняли поход с целью их пополнения, других упоминаний об их хозяйственной деятельности нет. Нет также сведений о их семейной организации и обрядах, о чем летописи не умолчали бы. Упоминания о дикости, грубости и жестокости трудно отнести к этнокультурным характеристикам. Не можем мы также с уверенностью определить и антропологический тип ятвягов, ввиду того, что не знаем, носителями какой археологической культуры они были.

Не вдаваясь в подробности (для этого нет места), выскажем предположение, что ятвяги были не этническим образованием – племенем или союзом племен, а тем, что Л.Н. Гумилев называл консорцией [4]. Не случайно сведения о ятвягах относятся к XI – XIII векам. Видимо, с началом христианизации, которая осуществлялась сверху и часто достаточно жесткими методами, вызвала недовольство населения, оно скрывались в лесах, устраивая военизированные поселения. Естественно, среди них были и представители восточнославянских племен, и будущие поляки, и подвергшиеся крещению представители балтских племен. Название, возможно, было заимствовано у какого-либо племени, истребленного в результате крещения, память о котором была еще жива у окружающих народов. Примеры такого заимствования этнонимов – не редкость в истории. Военизированные поселения создавались под знаменем обороны традиционной веры, как впоследствии создавались казацкие поселения под знаменем обороны православия. Естественно, ни о какой семейной организации и хозяйственной деятельности говорить не приходится. Этим и можно объяснить отсутствие подобных сюжетов в летописных сообщениях о ятвягах. Этим же объясняется и отсутствие явно выраженного погребального обряда – представители каждого племени хоронили своих покойников по своим обрядам, но большинство ятвягов гибли в нескончаемых сражениях, оставаясь на поле боя.

Снимается и вопрос о границах расселения «племени» – ятвяги жили везде, они соседствовали с местным крещеным населением. Поэтому и не было нужды описывать маршруты карательных экспедиций князей, которые в летописях чаще всего названы походами. Видимо, чтобы не унижать их организаторов. Первоначально ятвяги, безусловно, пользовались поддержкой местного населения, но с течением времени, с укреплением христианства, они все больше превращались в обузу. Местное население было уже не против избавления от беспокойных соседей, и «походы» против них становятся все успешнее.

К тому же, представляя собой хорошо организованную военную силу, они все чаще находят «заработок», нанимаясь на службу к какому-либо князю. Их предводители все больше перенимают образ жизни своих нанимателей. При случае они не прочь захватить власть в каком-либо городе. Возможно, так и случилось в Турове. Однако править в городе было невозможно, оставаясь язычником. И ятвяжская верхушка постепенно начинает принимать крещение, чаще всего по православному обряду. Таким образом, ятвяжское движение постепенно частично уничтожается, частично растворяется в окружающем христианском мире. Не случайно к концу XIII века упоминания о ятвягах становятся все реже, а в XIV веке – это уже не упоминания, а воспоминания, которые постепенно перерастают в легенды и уже в таком виде становятся достоянием истории как науки.

Видимо, история ятвягов – это история становления и постепенного превращения христианства в национальные религии складывающихся этнсов Восточной и Центральной Европы.

Список источников и литературы

1. Среди таких источников следует назвать Повесть временных лет, Киевскую, Галицко-Волынскую и белорусские летописи, а также Великую хронику Польши, Рифмованную хронику, Хроники Германа Ватенберге, Петра Дусбурга, Яна Длугоша.
2. Повесть временных лет. – Ч. 1. – М.: Наука, 1950. – С. 34.
3. Например: ПСРЛ. – Т. 2. – С. 880.
4. Гумилев, Л.Н. Этносфера: история людей и история природы / Л.Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – С. 502.

Жлоба Софроний Павлович – старший преподаватель, Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина.

Корнев Павел Иванович – кандидат исторических наук, доцент, Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина.

УДК 398.9(=161.3)(476.6):257.7:27

С.А. Вяргеенка (Гомель)

СІНТЭЗ ЯЗЫЧНІЦТВА І ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ЗАМОВАХ ГРОДЗЕНШЧЫНЫ

В статье рассматриваются вопросы взаимосвязи и взаимовлияния языческих и христианских образов в заговорах Гродненщины. Отмечается, что, несмотря на архаичность, в искусстве заговора довольно часто встречаются остатки язычества, а сам жанр обогащается библейскими реминисценциями.

Замовы – адзін з найбольш архаічных жанраў вуснай народнай творчасці, для якога характэрна, як адзначаў у свой час У. Даль, «недасведчанае змяшэнне духоўных і мірскіх – святых і прымхлівых паняццяў» [1, с. 34]. Як інтымна-камунікатыўны фальклорны жанр замова з'яўляецца трохкампанентнай. У яе склад уваходзяць «суб'ект камунікацыі (экспедыент), вербальны або абрадавы «тэкст», які выконвае ролю медыятара (пасрэдніка) камунікацыі, успрымаючы (рэцыпіент)…» [2, с. 112]. Тэкст замовы, яе сюжэт утвараюць адпаведныя матывы, структуру якіх складаюць суб'ект (актыўны дзеяч), яго дзеянне (прэдыкат), аб'ект, на які накіравана дзеянне суб'екта і іншыя акалічнасці дзеяння. Такім чынам, семантыка замоўнага матыву праяўляецца на суб'ектным, прэдыкатным, аб'ектным і акалічнасным «сэнсавых узроўнях» (Р. Барт) [3, с. 391], што дае магчымасць канкрэтызаваць замоўны матыў праз субматывы і мікраматывы. Сімптаматычна (паказальна), што нягледзячы на архаічнасць жанру, дамінуючае месца ў замоўных тэкстах займае субматыў звароту замаўляючага да хрысціянскіх персанажаў, што пацвярджае выказванне Дж. Фрэзера аб тым, што «царкве вельмі часта ўдавалася прывіць парасткі новай веры да старога язычніцкага дрэва» [4, с. 363]. Аналагічнага погляду прытрымліваецца і А. Марозаў, сцвярджаючы, што «… народ па-свойму прапрацоўваў каноны праваслаўя, набліжаючы іх да сваіх дахрысціянскіх вераванняў» [5, с. 285]. У тэкстах лекавых замоў паміж адрасантам-суб'ектам і адрасатам-аб'ектам, да якога звернута просьба, прысутнічаюць розныя актыўныя формы ўзаемадзеяння. Гэтыя стасункі могуць адбывацца як на акцыянальным узроўні («Госпаду Богу памалюся і Прачыстай мамцы пакланюся і ўсім святым апосталам»), так і на вербальным («усіх святых папрашу»), але найчасцей падобныя ўзаемадзеянні адбываюцца сінхронна («Госпаду Богу памалюся, Гасподзь Бога ўпрашаю, умаляю»).

Найчасцей субматыў «Зварот замаўляючага да хрысціянскіх персанажаў» прысутнічае ў малітоўных уступах або ў зачынах: «Божай маці пакланюся. Маць Божа, будзь у помачы» [6, с. 40, № 34]; «Госпаду Богу памалюся і Прачыстай мамцы пакланюся і ўсім святым апосталам,

станьце мне на помач, маць Прачыстая, на радасць» [6, с. 308, № 1033]; «Первым разам, добрым часам, я з словам, Бог з помаччу. Госпадзі Божа, дапамажы» [6, с. 323, № 1088]. Па сутнасці субматыў «Зварот замаўляючага да хрысціянскіх персанажаў», які дапаўняе малітоўны ўступ або зачын, з'яўляецца этыкетнай формулай блаславення і не нясе асаблівай сэнсавай нагрузкі. У сувязі з гэтым можна пагадзіцца з меркаваннем Г. Барташэвіч адносна таго, што «ў большасці выпадкаў хрысціянскія напластаванні кранулі не сам дух і сутнасць замовы, колькі асобныя фармальныя моманты» [7, с. 122]. Просьба замаўляючага звычайна мае выгляд абагуленых стэрэатыпных формул, накшталт «прыступі, дапамажы». Асноўнае дзеянне, скіраванае на пазбаўленне ад хваробы, у гэтых замоўных тэкстах выконваюць іншыя персанажы: Ісус Хрыстос, Пятро, Павел, хвароба, анёлы, замаўляючы, бабка; птушкі, жывёлы і інш.

У замоўных формулах Гродзеншчыны Прачыстая Маці з'яўляецца таксама і непасрэдным выканаўцам дзеяння. Паводле народных уяўленняў, Божая Маці «ўспрымалася блізкай простым людзям, іх першай заступніцай перад Сынам, якая па-мацярынску перажывае за ўсіх, суцяшае, якая міласцівая, спагадлівая да любога няшчасця і якая аблягчае боль» [8, с. 610]. У беларускіх замоўных формулах гэты персанаж можна аднесці як да фальклорна-міфалагічных, так і да групы хрысціянскіх. Як сцвярджаюць даследчыкі, «паўсюдна ў рускіх Багародзіцу лічылі лекаркай самых розных хвароб» [8, с. 622]. Прыведзены тэзіс пацвярджаюць прыклады замоўных формул, у якіх Прачыстая Маці з'яўляецца «гарантам» пазбаўлення ад хваробы: «Ішла Насвенчая матка чэраз чыстае поле, нясла тры рожы ў прыполе. Первая пала, другая прапала, трэцяя сама звяла» [6, с. 216, № 719].

Такім чынам, персанаж Прачыстая Маці ў якасці аб'екта, на які накіравана асноўнае дзеянне, уваходзіць у склад структураўтваральнага матыву як персанаж хрысціянскай малітвы. Як кампанент сюжэтаўтваральнага матыву гэты вобраз набывае ўласцівасці фальклорна-міфалагічнага персанажа і выступае ў якасці саюзніцы лекара: дапамагае і замаўляючаму, і хвораму.

Аналізуючы замоўныя тэксты Гродзеншчыны, апублікаваныя ў акадэмічным томе «Замовы» [6], мы звярнулі ўвагу на тое, што ў адрозненні ад іншых рэгіёнаў Беларусі, у прыватнасці, Гомельшчыны, прысутнасць адначасова і язычніцкіх, і хрысціянскіх вобразаў – з'ява адносна рэдкая. Часцей за ўсё месцамі, на якіх адбываецца суіснаванне такіх вобразаў, з'яўляюцца пэўныя локусы. Так, у якасці міфалагічнага цэнтра, за якім пачынаецца іншасвет, свет мёртвых (локус, які з'яўляецца мяжой паміж светам жывых і светам мёртвых), выступае мора. «У народных павер'ях і фальклорных тэкстах той свет апісваецца як аддаленая прастора, якая знаходзіцца... за марамі...» [9]. У Біблії сказана, што Гасподзь «черту провел над поверхностью воды, до границ света со тьмою» [Книга Иова **26** 10]. Часцей за ўсё на моры знаходзіцца

камень. Лічыцца, што Алатыр-камень суадносіцца са святымі (гл. [10, с. 21–22]), а персанажы і культавыя збудаванні, якія знаходзяцца на гэтым камені, падкрэсліваюць яго святасць і набываюць дадатковыя локусныя і атрыбутыўныя характарыстыкі: «На сінім моры ляжыць камень, на том камені стаіць цэрква, у цэркві прыстол, на прыстолі Сус Хрыстос ляжыць, сем раз малітву творыць...» [6, с. 41, № 34]; «На тым прастолі латрый-камень, на тым камні Мікіта-мучанік; а перад ім стаіць сам Сус Хрыстос, а перад ім стаіць маць Прасвятая Бугуродзіца: сцеражэць, беражэць...» [6, с. 51, № 76]. У некаторых тэкстах мы сустрэлі і міфалагізаваныя антрапаморфныя персанажы, якія дзейнічаюць на Алатыр-камені: «На моры, на акіяне, на востраве Буяне ляжыць гарачы камень Алатыр. На тым камяні сядзіць чырвона дзявіца, швачка-масцярыца, трымае іголку булатную...» [6, с. 156, № 472]. Магчыма, падобныя тэксты з'яўляюцца найбольш раннімі па часе ўзнікнення, калі хрысціянства ці яшчэ не аказвала, ці толькі пачало аказваць уплыў на свядомасць людзей. «Суадносімыя па колькасці ўпамінанняў у групе хрысціянскіх персанажаў вобраз Багародзіцы і жаночых вобразаў у групе язычніцкіх персанажаў можа быць паказальнікам, калі не працэсу стадыяльнай замены дзявіц і іншых Багародзіцай, то дадатковым указаннем на вялікую папулярнасць у славянскіх замоўна-заклінальных тэкстах жаночых вобразаў, што можа быць звязана са старажытнейшымі культамі жаночых багінь (бостваў?)» [11, с. 82]. Алатыр камень у замовах Гродзеншчыны звязаны таксама і з язычніцкімі вобразамі. Прывядзем для прыкладу замову «Прысушка» [6, с. 373, № 1297]: «Сіні камень палтыр, пад тым камнем даска, пад той даской тры таскі: кіпучая, гаручая, магучая. Устань, даска, устань, таска кіпучая, гаручая, магучая...».

У шэрагу замоў хрысціянскія святыя запрашаюцца на дапамогу. Так, напрыклад, у замове «Ад гадзіны» [6, с. 116, № 314] замаўляючы звяртаецца да персанажаў («... змяя Шкурупея, сястра Палагея, цётка Хіма. Унімай сваіх дзяцей: балотных, калодных, махавых, лугавых, палявых, падмежных...») з пагрозай («калі ты не будзеш унімаць, то я буду жалавацца святому Міхаілу-архангелу, каб і громам разбіла, маланкаю спаліла, па ўсім полі раскідала»).

Варта адзначыць, што «на зямлі магічны цэнтр сусвету асацыіраваўся з ... вобразам святой гары (слупа, сусветнай (усяленскай) калоны, сусветнай восі), які быў «сваім» у кожнага народа» [12, с. 34], таму горы і ўяўляліся як «найлепшыя месцы для выканання культа» [13, с. 73], невыпадкова ў замове «Ад гразы» Прачыстая Маці сустракаецца з Ісусам Хрыстом на «Сіянскай гары» [6, с. 40, № 34], дзе яна ўбачыла прарочы сон пра распяцце Хрыста.

У замовах Гродзеншчыны локусы таксама надзяляюцца характарыстычнымі адзнакамі. Параўнаем для прыкладу два тэксты лекавых замоў: «Первым разам, добрым часам, я з словам, Бог з помаччу. Госпадзі Божа, памажы. Ехаў Божачка па лясочку на сівым

канёчку ў залатым вазочку. Канёчык спатыкнуўся, вазочык перавярнуўся – каб з нашае Наталкі спуг адвярнуўся» [6, с. 323, № 1088], «Пякота, пякота ехала цераз балота на сівай кабыле. Кабыла ўпала, пякота прапала» [6, с. 366, № 1271]. У прыведзеных тэкстах сустрэліся два локусы: лес і балота, аднак па «лясочку» (месца прывабнае, добрае, на што ўказвае форма назоўніка з памяншальна-ласкальным суфіксам) едзе Божачка, а «пякота», як і наканавана лёсам любой хваробе, – цераз балота (антылокус, іншасвет, не прывабны для жыцця чалавека), куды звычайна ў замовах адсылаецца хвароба, каб чалавеку не шкодзіла: «… ідзіце вы, уроцы … на паганыя азёры» (чытай, балоты – С.В.) [6, с. 281, № 945].

Такім чынам, замова дае магчымасць прасачыць эвалюцыю і трансфармацыю рэлігійных уяўленняў, калі на язычніцтва накладваліся новыя хрысціянскія элементы. Але нават у тых умовах жорсткага пераследу язычніцтва, рэшткі яго часта сустракаюцца ў мастацтве замовы, а сам жанр узбагачаецца біблейскімі рэмінісцэнцыямі.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Даль, В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа / В.И. Даль. – СПб.: Литера, 1994. – 480 с.
2. Чистов, К.В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. / К.В. Чистов. – М.: ОГИ, 2005. – 272 с.
3. Барт, Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Р. Барт // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв.: трактаты, статьи, эссе. – М.: МГУ, 1987. – С. 387 – 422.
4. Фрэзер, Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж.Дж. Фрэзер; пер. с англ. М.К. Рыклина. – М.: ООО « Издательство АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 781 с.
5. Морозов, А.В. Ментальные характеристики эпического и лирического устно-поэтического творчества восточных славян / А.В. Морозов // Этнопоэтика и традиция: к 70-летию чл.-корр. РАН В.М. Гацака / отв. ред. В.А. Бахтина; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького. – М.: Наука, 2004. – С. 282 – 289.
6. Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч; рэдкал.: А.С.Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.
7. Барташэвіч, Г.А. Магічнае слова: Вопыт даслед. светапогляд. і маст. асновы замоў / Г.А. Барташэвіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 128 с.
8. Русская мифология. Энциклопедия. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. – 784 с.
9. www.pagan.ru/t/totsvet0.htm
10. Шапарова, Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии / Н.С. Шапарова. – М.: ООО « Издательство АСТ» : ООО « Издательство Астрель» : ООО «Русские словари» , 2003. – 624 с.
11. Кляус, В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. К постановке проблемы / В.Л. Кляус. – М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000.
12. Домников, С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество / С.Д.Домников. – М.: Алетейа, 2002. – 672 с. – (Славянские древности).
13. Словарь символов и знаков / авт.-сост. Н.Н. Рогалевич. – Минск: Харвест, 2004. – 512 с.

Вяргеенка Святлана Анатольеўна – асістэнт, Гомельскі дзяржаўны універсітэт імя Ф. Скарыны.

ЦАРКОЎНА-РЭЛІГІЙНАЕ ЖЫЦЦЁ Ў ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТОЎСКІМ

УДК 27-662.3(476):272/273(476)

Р.Б. Гагуа (Пинск)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТЕВТОНСКОГО ОРДЕНА КАК ФАКТОР ОБРАЗОВАНИЯ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

В статье оспаривается традиционный взгляд на такой фактор образования ВКЛ, как агрессия со стороны Тевтонского ордена и Золотой Орды. Отмечается, что, напротив, именно при непосредственной поддержке Тевтонского ордена и Апостольского престола и было образовано Великое княжество Литовское.

В настоящее время в отечественной исторической науке распространено мнение, согласно которому на образование Великого княжества Литовского повлияла агрессия со стороны Тевтонского ордена и Золотой орды. Однако данные положения выглядят далеко не бесспорными. Их авторы фактически становятся на позиции конвенционализма.

Получается, что балтские племена, ранее не знавшие государственности, вдруг решили объединиться и создать государство, потому что Конрад Мазовецкий пригласил в Пруссию Тевтонский орден в 1226 году, в который после поражения от литовцев при Шаули был в 1237 году инкорпорирован Орден меченосцев, а армии Золотой орды осуществили два похода в Европу в 1238 и 1240 годах, которые не затронули балтские земли вообще.

В то же время в Пруссии государство было создано не пруссами, которые подверглись экспансии со стороны крестоносцев, а как раз наоборот – рыцарями Тевтонского ордена, которые упомянутых пруссов завоевали. Собственно на завоевание Пруссии – относительно небольшой территории – Ордену понадобилось более 50 лет, поэтому литовские земли до 1283 года фактически не подвергались агрессии со стороны немецких рыцарей, которые в это время осуществили всего несколько походов против литовских племён.

Источники, относящиеся к истории образования ВКЛ, представляют нам роль Тевтонского ордена в данном политическом процессе в несколько ином ракурсе.

Рождение Великого княжества Литовского проходило в междоусобной борьбе литовской племенной знати. По свидетельству Галицко-Волынской летописи, Миндовг отправил других литовских князей, а именно Товтивила, Эдивида и Выкинта, «воевать Русь», а сам захватил власть и стал править во всей Литве единолично [1, с. 816]. Узнав о захвате власти и их имущества, князья бежали в город Владимир Волынский к русским князьям Даниилу и Василько Романовичам с просьбой помочь им в борьбе против Миндовга. Миндовг же прислал к Романовичам послов с просьбой о выдаче своих политических противников.

Однако Даниил Галицкий и Василько Волынский поддержали беглых литовских князей и приступили к созданию коалиции против Миндовга, ранее традиционно выступавшего в качестве их союзника в польских и венгерских походах. Сначала послы были отправлены в Польшу, далее Выкинт был отправлен к Ятвягам, в Жемайтию и в Ригу, а затем Товтивил прибыл в Ригу с просьбой помочь в грядущей войне [1, с. 816]. При этом для пропаганды активно начала использоваться идея христианизации языческих племён. Так, в качестве обоснования необходимости участия в коалиции польским князьям было сказано, по свидетельству летописца, что «пришло время христианам [идти войной] на язычников, так как они ведут междоусобную борьбу» [1, с. 816]. Далее Товтивил в Риге принимает крещение и заручается поддержкой как Рижского епископства, так и Инфлянтской ветви Тевтонского Ордена. Таким образом, религиозный фактор начинает играть всё большую роль в политических событиях, развернувшихся вокруг Литвы, лежащей в самом сердце Восточной Европы, которая оказалась одним из последних языческих островов в окружении христианских государств.

Видя сложность создавшегося положения, Миндовг тайно послал послов к ландмистру инфлянтскому Андреасу фон Штирланду, с предложением заключения союза, на что получил прямой ответ, что таковой возможен только в случае его крещения [1, с. 817]. После получения ответа Андреаса литовское посольство было отправлено к папе римскому Иннокентию IV, который дал своё разрешение на крещение и коронацию Миндовга королём Литвы, а также на основание Литовского католического епископства, что нашло отражение в ряде папских эдиктов, написанных в Милане в 1251 году. Эдиктом от 17 июля Миндовгу Иннокентий IV брал Литву под оборону престола Святого Петра и позволял ему владеть землями, вырванными из рук язычников ранее или в будущем [2, с. 52–53]; эдиктом от того же числа к кульмскому епископу поручал ему возведение Миндовга в королевское достоинство [2, с. 55–56], а так же эдиктом от 26 июля просил рижского, дерптского, эзельского епископов и Тевтонский орден

всячески помогать Миндовгу в деле обращения неверных в католичество [2, с. 58–56].

Судя по документам Миндовга, именно представители Тевтонского ордена ходатайствовали о его крещении с последующей коронацией перед апостольским престолом: в грамоте Ордену на владение Зелонией от октября 1255 года прямо говорится, что «благодаря их (крестоносцев) посредничеству, господин апостолик нас возродил посредством крещения, и своей солнечной светлостью короновал королём всей Литвы» [2, с. 29].

Данное обстоятельство существенно изменило политическую расстановку сил в регионе: польские князья не присоединились к коалиции, а Орден открыто поддержал Миндовга. Результаты не заставили себя ждать. Предпринятая Товтивилом при поддержке ятвягов, жемайтов и Даниила Галицкого попытка штурма замка Миндовга Воруты (вероятно, в 1252 году) закончилась неудачей, после чего Миндовг незамедлительно предпринял поход в Жемайтию, на город Твиремет [1, с. 818].

Коронация Миндовга прошла, как свидетельствует текст его привилея немецким купцам на свободную и беспошлинную торговлю в Литве, в 1253 году. После данного события литовские земли стали окончательно соответствовать основным признакам, характеризующим наличие раннефеодальной государственности, таким как безусловное обладание территорией и суверенитетом.

В заключение хотелось бы обратиться к грамоте Миндовга, данной Ордену на владение Зелонией в 1255 году. Она представляет особый интерес, так как указанные земли передавались крестоносцам в «кормление» при условии, что они «за свой счёт материальными мечами, помощью и советом нас как короля нашего законного с успехом поддерживать будут вечно против наших и веры врагов» [2, с. 25]. Следовательно, Зелония передавалась Ордену в лен на вассальных правах.

В последующем разрыв Миндовга с Орденом и отход от христианства изменил политическую коньюктуру в регионе, что привело к новому всплеску междоусобной борьбы в ВКЛ, убийству Миндовга и после его сына Войшелка, а также к временной зависимости княжества от галицко-волынских князей после вокняжения в Литве Шварна Даниловича. Однако Литовское королевство получило признание со стороны христианской Европы, что являлось далеко немаловажным фактором в политической жизни XIII столетия, во многом определившем его генезис. В дальнейшем, несмотря на какое-либо изменение политических условий, государственность Великого княжества Литовского в Европе признавалась «de facto».

Данные рассуждения позволяют сделать автору следующие выводы:

- Великое княжество Литовское образовалось под названием Литовского королевства в 1253 году при непосредственной поддержке Тевтонским орденом и Апостольским престолом Миндовга, одного из литовских нобилей, при условии христианизации данной территории.
- Поддержка Ордена и католической церкви позволила Миндовгу одержать победу в борьбе за власть и стать легитимным монархом на литовских территориях, что привело к установлению полного суверенитета в Литве.

Список источников и литературы

1. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – Т. 2. – 1086 с.
2. Міндаў, кароль Літовіі, у дакументах і сьведчаньнях / НАН Беларусі, Ін-т гісторыі; пер. на бел. мову, камент. А. Жлуткі. – Мінск: Тэхналогія, 2005. – 135 с.

Гагуа Руслан Борисович – кандидат исторических наук, Полесский государственный университет.

УДК 94(4)

Р.Б. Гагуа (Пинск)

ТЕВТОНСКИЙ ОРДЕН В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

Статья посвящена современному состоянию Тевтонского ордена – духовно-рыцарской организации, сыгравшей в период средневековья значительную роль в конфессиональной истории Беларуси. На основе сравнительного анализа целей, задач и методов их достижения на современном и средневековом этапе деятельности Ордена, рассматривается его трансформация из духовно-рыцарской корпорации, распространявшей христианство силой оружия, в религиозно-просветительскую организацию.

История Тевтонского ордена в средние века была теснейшим образом связана с историей Беларуси. В XIII – XVI веках белорусские земли входили в состав Великого княжества Литовского, чьи взаимоотношения с государством крестоносцев представляли собой прочные экономические, религиозные, культурные связи, прерываемые время от времени кровопролитными войнами и дипломатическими конфликтами.

В то же время, несмотря на то, что история Ордена имеет непосредственное отношение к истории нашей страны, в Беларуси

фактически ничего не известно о современном состоянии этой организации. Для большинства людей он ассоциируется с тем учреждением, которое существовало только в средние века, и многие вообще не подозревают о её существовании в наше время, считая, что его постигла та же участь, что и Орден тамплиеров.

В белорусских и русскоязычных исследованиях история Ордена заканчивается в 1561 г., когда он перестал существовать как территориальное государство, а литература на иностранных языках является малодоступной для белорусского читателя. Поэтому изучение проблем, связанных с современным существованием Тевтонского ордена, представляется актуальным и своевременным.

Средние века безвозвратно канули в лету, унося с собой времена доблестных рыцарей и воинов-монахов. Общество кардинальным образом изменилось, и насильственное распространение христианства в современных условиях представляется невозможным. Тем не менее, некоторые из рыцарских орденов продолжают существовать до нашего времени.

Одним из них является Тевтонский орден, возникший во время третьего крестового похода, предположительно в 1190 г., в качестве братства при госпитале и ставивший перед собой целью заботу о крестоносцах и пилигримах немецкого происхождения, которые были ранены либо заболели во время пребывания в святой земле и нуждались в опеке и заботе [15, с. 34].

Герцог Фридрих Швабский трансформировал госпиталь в религиозный орден, который был передан в подчинение местному епископу. Существование Ордена было официально признано и одобрено папой Климентом III, и в скором времени Орден превратился в религиозно-военную организацию. Вскоре Тевтонский орден получил земельные владения в Армении, Апулии, Ломбардии, Испании, Франции, Эльзасе, Австрии, Богемии, Германии, Ливонии, на Кипре и Сицилии. В 1209 г. тевтонские рыцари были приглашены в Грецию, в 1211 г. – в Венгрию, в 1226 г. – в Пруссию для помощи в борьбе с язычниками. Из Венгрии Орден был изгнан королём Андреем II в 1225 г. В 1237 г. произошло объединение с Орденом меченосцев, что существенно усилило позиции тевтонских рыцарей в Прибалтике. К 1283 г. вся Пруссия была покорена и перешла во владение к крестоносцам. После падения Акры в Палестине в 1291 г. резиденция Тевтонского ордена была перенесена сначала в Венецию, а в 1309 г. – в Пруссию, в город Мальборк. В XVI в. десятки городов и 2000 деревень были основаны Орденом в Пруссии. Здесь Орден вступил в борьбу с Польшей и Литвой, и в 1410 г. его войска были наголову разбиты в битве при Грюнвальде, что значительно подорвало его военный

потенциал. Последовавшие внутренние экономические и политические трудности в государстве крестоносцев привели к ослаблению его позиций в Прибалтике, и в 1467 г., после поражения в так называемой тринадцатилетней войне, вся Западная Пруссия отделилась от государства крестоносцев и признала сюзеренитет польского короля [14, с. 13].

Реформационное движение в Европе привело к коренным переменам в структуре Тевтонского ордена. В 1525 г. в результате Краковского соглашения великий магистр Альбрехт фон Гогенцоллерн принял лютеранство и поклялся в верности королю Польши, который признал его герцогом Пруссии. Ливония осталась временно независимой под управлением магистра Вальтера фон Плетенберга, который признавался герцогом Священной Римской империи. В соответствии с Вестфальским миром 1648 г. Орден стал трёхконфессиональным и включал в себя рыцарей католического, лютеранского и кальвинистского вероисповедания. 5 марта 1562 г. магистр Ливонии Готхард Кеттлер передал знаки магистерского отличия и достоинства магистра Ливонии эрцгерцогу Австрийскому. С этого момента Орден перестал быть государством и окончательно превратился в религиозную организацию. Во второй четверти XVIII столетия Тевтонский орден полностью утратил свою историческую миссию, пришёл в упадок и занимался содержанием своего полка, состоявшего на службе у эрцгерцога Австрии, и обеспечением проживания рыцарей и священников [2, с. 87].

Наполеоновские войны оказались губительными для Ордена. В соответствии с декретом Наполеона 1809 г. Орден был распущен. Единственные сохранившиеся владения Ордена остались на территории Австрии. В начале XIX в. Тевтонский орден имел в своём составе всего четырех рыцарей и находился на грани полного исчезновения. 8 марта 1834 г. австрийский император возвратил тевтонским рыцарям все права, которыми они пользовались ранее. К тому времени Орден полностью утратил свои военные функции и стал специализироваться на религиозной и гуманитарной деятельности, заниматься лечением и эвакуацией больных и раненых в различных войнах [2, с. 113].

Крушение Австро-Венгерской империи после поражения в Первой мировой войне привело к тому, что Тевтонский орден с 27 ноября 1929 г. окончательно стал религиозной организацией, независящей от светских властей и подчиняющейся непосредственно Папе Римскому. После Второй мировой войны Ордену были возвращены его владения в Австрии, а в 1947 г. декрет о ликвидации Тевтонского ордена формально был аннулирован, и он был восстановлен в Чехословакии и Германии [11, с. 226].

За 800 лет своего существования Тевтонский орден изменил свою структуру, функции и цели. Сейчас эта организация совершенно не похожа на ту, рыцари которой участвовали в крестовых походах, огнём и мечом сражаясь с язычниками и мусульманами.

Согласно уставу 1264 г., Орден воплощал собой рыцарство земное и одновременно небесное [16, с. 3]. На первое место ставилась борьба с врагами христианской церкви и распространение христианства силой оружия, а также приём гостей, пилигримов, бедняков и уход за больными, которые находятся в больницах Ордена [16, с. 3–4]. Подтверждая свой статус организации распространяющей христианство, Тевтонский орден много воевал с мусульманами в Палестине, а с 40-х годов XIII в. стал главным организатором и исполнителем крестовых походов в Восточную Европу и Прибалтику. С 1283 г., после окончательного покорения Пруссии, Орден начал воевать против Литвы, а также против тогда ещё языческой Жмуди. Эта борьба велась вплоть до 1422 г., когда большая часть Жмуди вошла в состав ВКЛ [3, с. 112]. Постоянное состояние войны, в котором находился Тевтонский орден, очень точно передаёт в своей хронике Пётр Дусбург, живший в XIII в. «Кончилась война прусская, началась война литовская», – написал он под 1283 годом [12, с. 256]. Идеология крестовых походов была неотъемлемой частью существования Ордена. В то время всё существование этой духовно-рыцарской организации и её членов было пронизано духом крестовых походов. Противники Ордена рассматривались как противники христианской церкви и непосредственно Господа Бога. Таким образом, борьба с ними приобретала сакральный характер и полностью оправдывала уничтожение языческого населения [14, с. 23]. С другой стороны, войны с язычниками гармонично вписывались в феодальную систему отношений. Рассматривая Бога как верховного сюзерена, рыцари Христа просто обязаны были воевать с его противниками.

Совершенно иное направление принимает деятельность Ордена в настоящее время. Она полностью исключает военный аспект. Активность Ордена является уникальной для религиозной католической организации и проявляется в нескольких направлениях. Для поддержания своих членов Орден практикует совместные молитвы и размышления о Боге и вере, проведение праздничных богослужений и семинаров. С целью поддержания католицизма Орден заботится о большом количестве церковных приходов в пяти странах Западной Европы. Тевтонский орден активно сотрудничает с больницами, детскими садами, различными учреждениями для инвалидов и другими организациями. Одним из важных направлений деятельности Ордена является научно-исследовательская работа в области истории. Каждый

год публикуется большое количество исторических документов и источников, имеющих отношение к более чем 800-летней истории Тевтонского ордена в Европе. Для популяризации его истории организуются международные конференции [1].

С архивами Ордена сотрудничают историки с мировым именем, такие как Свен Экдаль, Удо Арнольд. В тоже время любой желающий может получить информацию из Центрального архива Тевтонского ордена, находящегося в Вене. В настоящее время архивистом Ордена является профессор истории доктор Бернард Демел. В его обязанности входит предоставлять информацию на запросы, которые приходят в форме официального письма на немецком языке на адрес:

Zentralarchiv des Deutschen Ordens (DOZA)
P. Dr. Bernhard Demel
Singerstrasse 7/3
A – 1010 Vienna
Austria / Europe

Сотни ящиков с архивными записями из всех орденских провинций были переправлены в Вену после того, как она стала новым местом резиденции великого магистра в 1809 году. К счастью, для современных историков архивные документы из Силезии и Моравии были также доставлены в Вену в 1918 г. Теперь они являются настоящей находкой для исследователей из Восточной Европы. В последнее время архивные документы, включая имперские, королевские и папские акты и буллы, внесены в каталоги, соответствующие современным академическим стандартам. Архивы включат в себя 44 различные категории документов (отделы). В архивах Тевтонского ордена хранится около 1000 старинных печатей, договоров, инвентарей и каталогов [5, с. 211–215].

Библиотека Тевтонского ордена в Вене в настоящее время содержит 10 000 томов. Это важные справочники для пользователей библиотекой, многочисленные издания, посвящённые истории Ордена, а также собственные академические публикации [4, с. 65].

Большая часть иерархов Тевтонского ордена получили блестящее образование и сейчас проводят активные исследования различных аспектов деятельности Ордена в прошлом и настоящем. В 1948 г. в Вене был опубликован короткий очерк доктора Марьяна Тумлера, являвшегося великим магистром с 1948 по 1970 г., посвящённый истории Тевтонского ордена с древности до XX столетия. Книга несколько раз переиздавалась. В 1981 году увидело свет её третье издание, дополненное переработанное в соавторстве с Удо Арнольдом [14].

Помимо прочего, Тевтонский орден занимается сохранением исторических и художественных ценностей в нескольких музеях, таких

как Музей Немецкого ордена и орденская Сокровищница в Вене или музей Бад Мергентайм в Германии. В 1805 г. превосходные золотые и серебряные изделия вместе с другими ценностями, такими как нумизматическая коллекция и другое имущество великого магистра эрцгерцога Антона Виктора, важные оригинальные документы и архивы, были перевезены в Венский дом Ордена. Сокровищница располагается по адресу:

Treasury of Teutonic Order
Singerstrasse 7/1
A – 1010 Vienna
Austria / Europe [13].

Наиболее интересными и ценными объектами её экспозиции являются регалии, монеты и медальоны, принадлежащие Ордену, столовая и церковная утварь, а также художественная коллекция великого магистра эрцгерцога Максимилиана III [6, 7].

Тевтонский орден принимает активное участие в различных общественных и благотворительных проектах, часто требующих привлечения значительных человеческих и материальных ресурсов. Проекты осуществляются под наблюдением членов Ордена – братьев, сестёр и светских членов.

После распада социалистической системы в Европе в Словакии Тевтонским орденом было основано два монастыря и один в Чехии. В Словении Орден проявляет активность в 16 церквях и приходах и 4 монастырях [10, с. 315].

В Южном Тироле (территория Италии) члены Ордена осуществляют работу в 12 церковных приходах, школе-интернате, студенческом общежитии. Сёстры Ордена работают в 13 местах, включая детский дом и 5 домов престарелых. В Риме действует орденская гостиница для пилигримов.

В Германии Тевтонский орден имеет 3 прихода, проводит духовную работу в больницах, домах престарелых и педагогических колледжах. Несколько лет назад был возрождён Дом Тевтонского ордена во Франкфурте на Майне.

Ярким примером современной деятельности Ордена является восстановление деревни в Восточной Хорватии, разрушенной во время войны.

В средние века в Орден в качестве полноправных членов могли быть приняты только мужчины, достигшие 14 лет. Во главе духовно-рыцарской организации стоял великий магистр. Должность его считалась пожизненной. Великий магистр избирался коллегией в составе 13 избирателей: 8 братьев-рыцарей, 1 брата-священника и 4 светских братьев. При великом магистре состоял капитул из 6 высших

должностных лиц Ордена. Из них великий комтур, ближайший помощник, а в случае необходимости – заместитель великого магистра, ведал управлением хозяйственными делами и осуществлял надзор за поведением членов Ордена и служителей. За ним следовал великий маршал в Кенигсберге, бывший заместителем магистра в качестве главнокомандующего силами Ордена. Ниже их стояли заведующий больницами («шпитлер»), интендант («трапир»), который ведал военным имуществом Ордена, казначей («тресслер») и кастелян, являвшийся начальником комендантов или комтуров орденских замков. Заместителями комтуров являлись фогты. Комтуры управляли низшими административно-хозяйственными единицами – замками и командовали их гарнизонами [3, с. 75]. Кроме этого существовали баллеи (провинции) Тевтонского ордена – владения вне Пруссии, которые управлялись провинциальными комтурами, подчиненными непосредственно великому магистру [3, с. 76].

В настоящее время правила приёма изменились, и членами Ордена могут быть как мужчины, так и женщины католического вероисповедания. Все они делятся на 3 категории: братья, сестры и светские члены. В 2000 году Тевтонский орден имел около 1060 человек в своём составе: 90 братьев, включая светских братьев и братьев-священников, 6 членов капитула, 240 сестёр, а также 720 светских членов, включая 8 почетных рыцарей (Ehrenritter). Возглавляет Тевтонский орден магистр, который одновременно посвящён в сан аббата и наделён полномочиями епископа. Великий магистр также является главой Верховного собрания, в которое входят братья, сёстры и светские члены. Генеральный капитул является совещательным органом и помогает магистру в выполнении его обязанностей. Офис Великого магистра является штаб-квартирой Ордена. Вместе с Генеральным капитулом и провинциальной и окружной администрацией сотрудники Офиса координируют деятельность братьев, сестёр и светских членов. В штат Офиса входят генеральный секретарь, генеральный казначей, секретарь великого магистра и сотрудники секретариата. Они организуют благотворительную и общественную деятельность, проводят различные мероприятия, контролируют другие агентства, ответственные перед великим магистром, и налаживают контакты между церковью и государством [8, с. 194].

Братья и сёстры территориально делятся на провинции, а светские члены на баллеи, которые, в свою очередь, делятся на комтурства. Провинции братьев существуют в Австрии, Чехии и Словакии, Германии, Словении, Южном Тироле. Провинции сестёр находятся в Австрии, Чехии, Германии, Южном Тироле, Словении. Баллеи

существуют с XIII века. В настоящее время их насчитывается 12 [4, с. 157].

Институт сестринства играет важную роль в деятельности Ордена. Он не существовал в современном виде в средние века. Согласно уставу 1264 г., женщины не могли быть полноправными членами Ордена и использовались исключительно в качестве кухонной прислуги, сиделок в больницах Ордена и для выпаса скота. Для выполнения подобного вида работы они могли быть приняты в качестве слуг только с разрешения провинциального комтура [16, с. 13]. Сёстрами Ордена назывались монахини женских монастырей, находившихся в средние века на территории и в юрисдикции Тевтонских властей. В XVI в. в результате Реформации Орден перестал существовать как территориальное государство, и все принадлежавшие ему раньше монастыри перешли под юрисдикцию Ватикана или перестали существовать. Вместе с исчезновением монастырей вплоть до XIX века прекратил своё существование институт сестринства. В 1830 г. Орден стал объектом основательных реформ великого магистра эрцгерцога Максимилиана и профессора теологии Питера Риглера. Институт сестринства был возрождён и модернизирован. Под именем «Сёстры Тевтонского ордена Святой Марии Иерусалимской» они вошли в состав духовно-рыцарской организации. В XIX веке в Орден входило уже более 1000 сестёр, работавших в больницах, школах, детских садах и церковных приходах на территории Австро-Венгерской империи. В настоящее время сёстры Ордена находятся в подчинении великого магистра и верховного капитула. Они работают в трёх основных направлениях: 1) уход за больными, пожилыми и немощными людьми; 2) образование и воспитание молодёжи, забота об ущемлённых детях и подростках; 3) забота о физически неполноценных детях и молодых людях [5, с. 196].

Братья-священники и светские братья имели отношение к Ордену с самого начала его существования. К светским братьям (братья-рыцари) относились те члены Ордена, которые приняли монашеские обеты, но не были посвящены в сан священнослужителя. Рыцари и священники, относившиеся к Ордену, жили монашескими общинами и следовали церковным обетам бедности, целомудрия и послушания. Рыцари участвовали в политической и военной жизни многих европейских стран и занимались решением политических и экономических вопросов. После Первой мировой войны изменения европейских границ заставили Орден отказаться от светской деятельности. Это привело к изменению структуры Ордена, когда великий магистр эрцгерцог Евгений Габсбург и Ватикан решили, что главой Ордена должен стать священник, в результате чего Орден возглавил епископ Норберт Клейн. Был принят

новый устав, и священники стали играть главную роль в Тевтонском ордене после его преобразования из рыцарской организации в духовную. Сейчас священники выполняют обязанности, которые ранее возлагались на рыцарей [5, с. 204].

Кроме братьев со времени основания Ордена в его состав входили светские члены, которые не давали церковных обетов вообще. В средние века они принимались в корпорацию для «увеличения человеческих и материальных ресурсов и получения возможности в оказании помощи большему количеству людей», как это следует из 32 пункта устава Ордена 1244 года [12, с. 52]. Светские члены не жили в орденской монашеской общине, но находились в тесном сотрудничестве с Орденом.

В настоящее время институт светских членов является общественной организацией, созданной в соответствии с каноническим правом, и находится в ведении Папы Римского и великого магистра. Для того, чтобы вступить в Тевтонский орден в качестве светского члена, необходимо после испытательного срока и при поручительстве двух членов Ордена пройти через формальную процедуру посвящения в церкви. Затем следует торжественная церемония инвеституры, проводящаяся в присутствии великого магистра, на которой новый член корпорации приносит торжественную клятву, получает чёрный плащ, украшенный гербом Ордена, и крест в качестве духовной регалии.

Деятельность светских членов осуществляется в следующих направлениях: забота о больницах, пожилых людях, детских домах и школах; проектирование, строительство и реставрация зданий, принадлежащих Ордену; осуществление независимой общественной и благотворительной деятельности; поддержка духовной деятельности Тевтонского ордена в церковных приходах; содействие культурной и научной работе Ордена и поиск спонсоров для осуществления его деятельности [4, с. 214].

В настоящее время Тевтонский орден является одной из старейших церковных организаций в мире. За более чем 800-летнюю историю своего существования он претерпел значительные изменения и прошёл путь от духовно-рыцарской корпорации, распространявшей христианство силой оружия, до религиозно-просветительской организации. Сейчас Орден осуществляет общественную и благотворительную деятельность, содержит монастыри и церковные приходы, а также занимается сохранением архивных и музейных ценностей. Тевтонский орден активно распространяет и пропагандирует знания, связанные с его историей и деятельностью. При этом Тевтонский орден является абсолютно «прозрачной» организацией, о которой любой желающий может получить всю интересующую его

информацию. Для всех желающих открыты его архивы и библиотеки. Любой может связаться со штаб-квартирой Ордена в Вене или напрямую с великим магистром.

Сегодня Тевтонский орден отличается от средневекового не только своими целями и функциями, но также структурой. Органы управления этой организации лишь формально сохранили исторические названия, их состав и функции в корне отличается от существовавших в средние века. Исчез институт рыцарства, появился значительно модернизированный институт сестёр Ордена. Теперь доступ в организацию открыт не только мужчинам, но и женщинам.

Тевтонский орден находится в непосредственном подчинении Папы Римского и является влиятельной религиозной европейской организацией.

По-видимому, пришло время для нас «открыть» Тевтонский орден по-новому.

Список источников и литературы

1. 800 Jahre Deutscher Orden: Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg (30.06. – 30.09.1990). – München, 1990.
2. Barber, M. The Military Orders. Fighting for the Faith and Caring for the Sick / M. Barber. – Brookfield, 1994.
3. Boockmann, H. Der Deutsche Orden. 12 Kapitel aus seiner Geschichte / H. Boockmann. – München, 1981.
4. Bernhard, D. Das Deutsch-Ordens-Haus zu Wien. Von den Anfängen des Ordens im Jahre 1190 bis heute / D. Bernhar, W. Krones. – Wien, 1994.
5. Bernhard, D. Der Deutsche Orden einst und jetzt - Aufsätze zu seiner mehr als 800jährigen Geschichte. (Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 848) / D. Bernhar. – Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Wien 1999.
6. Die Schatzkammer des Deutschen Ordens – Gesamtkatalog. – Wien, 2000.
7. Die Schatzkammer des Deutschen Ordens – Kurzführer. – Wien 2000.
8. History of the Teutonic Order – A brief Survey. – Wien, 2000.
9. Kowalska, Z. Krzyzacy w innym swietle. Od sredniowiecza do czasów wspólczesnych / Z. Kowalska. – Tarnów 1996.
10. Libor, J. Ceských Zemích / J. Libor, F. Skrivánek. – Praha, 1997.
11. Petr, A. Nemectí Rytíri. Malý úvod historie Nemeckeho rádu. Se zvláštnim prihlédnutím k dejinám Ceskomoravské komorni bailivy / A. Petr. – Trinitas: Svitavy, 1998.
12. Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens. – Herausgegeben von Arnold Udo; Verlag N.G. – Elwert, Marburg (seit 1966 sind 52 Bände erschienen).
13. The Treasury of Teutonic Order. – Wien, 2000.
14. Tumler, M. Der Deutsche Orden - von seinem Ursprung bis zur Gegenwart / M. Tumler, A. Udo. – Bad Münstereifel, 1992.
15. Nowak, Z.H. Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter / Z.H. Nowak. – Toruń: Nikolaus-Kopernikus-Universität, 1993.
16. The Book of the Order: a translation of the German text of 1264 // Sterns I. The Statutes of the Teutonic Knights: a study of religious chivalry. – University of Pennsylvania, 1969.

Гагуа Руслан Борисович – кандидат исторических наук, Полесский государственный университет.

УДК 2-9(476) (1240 – 1385)

А.К. Краўцэвіч (Гродна)

ТВАРАМ ДА ЗАХАДУ. ЗМЕНА ЦЫВІЛІЗАЦЫЙНАЙ АРЫЕНТАЦЫІ БЕЛАРУСІ (1240 – 1385 гг.)

Статья посвящена теме Беларуси на пограничье цивилизаций. Прослеживаются причины и тенденции поворота белорусских земель в сторону Запада в XIII – XIV вв.

Храналагічныя межы перыяду вялікай перамены беларускага жыцця акрэсліваюцца дастаткова ўмоўна (як амаль кожны храналагічны рубеж у перыядызацыі гісторыі). Аднак дзве падзеі, якімі прапануем іх абазначыць, належаць да найбольш заўважальных сярод плыні гістарычнага часу. Яны трывала зафіксаваліся не толькі ў памяці іх сучаснікаў, але і наступных пакаленняў: 1) 1240 г. – захоп і знішчэнне Кіева мангола-татарамі; 2) 1385 г. – Крэўская унія Вялікага Княства Літоўскага з Польскім каралеўствам.

Падзенне Кіева шырокім рэхам адгукнулася па ўсёй Еўропе, пра Крэўскую унію ўспаміналі і спасылаліся на яе яшчэ ў 1569 г. пры стварэнні Рэчы Паспалітай, а таксама і ў пазнейшыя часы. Абедзве даты нязменна прысутнічаюць у сучасных падручніках па гісторыі.

Першая падзея ўсвядоміла жыхарам (найперш, элітам) заходніх і паўднёвых земляў Русі канец ранейшага парадку і міжнароднага ўкладу, другая – завяршыла пераходны перыяд ваганняў між Усходам і Захадам і канстатавала выбар на карысць апошняга.

Выклік гісторыі (XIII ст.)

Эвалюцыйнае развіццё чалавечых супольнасцяў час ад часу, з большай ці меншай рэгулярнасцю, перарываецца катаклізмамі прыроднага або сацыяльнага (эканамічна-палітычнага) характару. Такія катаклізмы змушаюць людзей і чалавечыя супольнасці да рэагавання з мэтай направы сітуацыі, менавіта, да пошукаў новых формаў арганізацыі і дзейнасці супольнасці. Паводле тэрміналогіі, уведзенай ангельскім гісторыкам Арнольдам Тойнбі, гісторыя ставіць перад людскімі супольнасцямі выклік, на які неабходна знайсці адказ. Канцэпцыю Выкліку – Адказу Тойнбі выкарыстаў у даследаванні генезісу цывілізацый: «Грамадства ў сваім жыццёвым працэсе сутыкаецца з шэрагам праблемаў і кожная з іх ёсць выклік.

Іншымі словамі можна сказаць, што функцыя «знешняга фактару» заключаецца ў тым, каб пераўтварыць «унутраны творчы імпульс» у пастаянны стымул, які спрыяе рэалізацыі патэнцыяльна магчымых

творчых варыяцый» [1, с. 108]. У сваёй глабальнай па ахопу працы Тойнбі звярнуўся і да нашага прыкладу з XIII ст., менавіта нападу на землі Русі азіяцкіх качэўнікаў: «Гэты нечаканы ціск, пачаўшыся ў 1237 г. знакамітым паходам на Русь манголькскага хана Батыя, аказаўся вельмі моцным і працяглым. Гэты выпадак яшчэ раз даводзіць, што, чым мацнейшы выклік, тым больш арыгінальны і стваpаючы адказ» [1, с. 140] .

Калі нейкая цывілізацыя (супольнасць) не здолее знайсці адказу на выклік, то, верагодна, яна трапіць у крызіс або нават заняпад (напрыклад, паўднёваамерыканскія, або бліжэйшая да нас лакальная супольнасць яцвягаў у Прыбалтыцы).

Развіваючы думку Тойнбі, які сваю тэорыю ўжывае адносна цывілізацый, можна вывесці, што Выклікі могуць розніцца маштабам – ад глабальных (напрыклад, ледавіковыя перыяды, ці сённяшняе глабальнае пацяпленне) да рэгіянальных. Універсальнасць канцэпцыі пацвярджаецца яшчэ і тым, што яе можна застасаваць і да аналізу функцыянавання першаснай ячэйкі чалавечага грамадства – сям'і і нават асобнага чалавека.

XIII ст. – час вялікіх пераменаў, дакладней, выспявання вялікіх пераменаў у жыцці ўсёй Еўропы. Закончылася паразай першая вялікая замежная экспансія заходнееўрапейскага свету – лацінскія хрысціяне страцілі ўсе завяваныя раней землі ў Палестыне. У Заходняй Еўропе адбываліся значныя палітычныя перамены: «Большасць зменаў, якія вызначылі надыход эпохі Новага часу, пачала прарастаць ужо ў другой палове XIII ст., хоць выразна выявіліся яны толькі на рубяжы XIV і XV ст. Перш за ўсё, ствараліся ўсё большыя дзяржавы, у тым ліку дзяржавы нацыянальныя – найбольш поўна гэты працэс рэалізоўваўся у Англіі, але быў таксама відочны ў Францыі. У межах нямецкай імперыі стабілізаваліся дзяржавы імперскіх князёў, а ў Італіі буйныя гарадскія асяродкі, такія як Мілан, Венецыя і Фларэнцыя, анексавалі суседнія цэнтры» [2, с. 285]. У сярэдзіне XIII ст. на тэрыторыі сучаснага Беларускага Панямоння ўзнікла новая балта-славянская дзяржава Вялікае Княства Літоўскае.

Дасягнуў свайго піку еўрапейскі дэмаграфічны ўздым (пачаўся ад канца X – пачатку XI ст.). Пры ўсёй розніцы ў заселенасці паасобных рэгіёнаў кантынненту, гэты ўздым быў відочны практычна ўсюды. На Беларусі кожны археолаг ведае, што найбольшая колькасць вясковых паселішчаў (селішчаў, паводле археалагічнай тэрміналогіі) з эпохі сярэднявечча датуецца XII – XII ст. (у XIV ст., як і па ўсёй Еўропе, іх

колькасць на Беларусі моцна змяншаецца). Сярэднявечныя гарады дасягнулі найбольшага росту таксама ў гэты час[1].

Хоць агульнаеўрапейскі дэмаграфічны ўздым відочны быў і на Беларусі, але існавала істотная розніца ў маштабах. У Заходняй Еўропе ўзнікала праблема перанаселенасці (выклік гісторыі), у той жа час, на усходзе кантынента такой праблемы не існавала па прычыне рэдкасці насельніцтва. Рэакцыяй заходнееўрапейцаў, у першую чаргу немцаў, было перасяленне на ўсход, што стварыла праблему (выклік) не толькі для плямёнаў, на чыіх землях асядалі немцы, але таксама і для суседніх краінаў, напрыклад, беларускіх феадальных дзяржаваў. Нямецкая каланізацыя, скіраваная на усход (Drang nach Osten), на той час была самай важнай з усіх міграцый насельніцтва Заходняй Еўропы [3, c. 64].

Узнікненне новай дзяржавы – Вялікага Княства Літоўскага, з перспектывы сённяшняга дня можам акрэсліць як Адказ на Выклік гісторыі, паўстаўшы перад Беларускім Панямоннем. Выклік быў сфармуляваны ў выглядзе некалькіх важных падзеяў, якія парушылі ўсталяваны лад, прынеслі пачуццё рэальнай пагрозы і зрабілі немагчымым працяг ранейшага эвалюцыйнага развіцця. У парадку чарговасці гэта былі: 1. З'яўленне і актыўная экспансія нямецкіх энклаваў ва Усходняй Прыбалтыцы ў канцы XII – першых дзесяцігоддзях XIII ст. (у Інфлянтах і Прусіі). 2. Пагром паўднёвай і усходняй Русі мангола-татарамі ў 1238 – 1240 г.

1. У пачатку XIII ст. беларускія землі, дакладней, Полацкая і Віцебская (найшчыльней звязаныя з Заходняй Еўропай), непасрэдна сутыкнуліся з еўрапейскім адказам на праблему перанаселенасці. У вусці Заходняй Дзвіны ў 80-я гады XII ст. паўстала першае нямецкае паселішча, а ў хуткім часе быў заснаваны горад Рыга (1201 г.). Па ініцыятыве рыжскага арцыбіскупа для большай эфектыўнасці змагання з навакольнымі язычнікамі быў створаны Ордэн Мечаносцаў (1202 г.) [4, c. 19].

Амаль адразу ўзнікшы нямецка-беларускі канфлікт стварыў сур'ёзныя праблемы, найперш для беларускага Паддзвіння і Падняпроўя (пачатак XIII ст. – Полаччына, Віцебшчына і Смаленшчына), потым для Панямоння (ад 1283 г.).

Полацкае княства ад пачатку XIII ст. было вымушана змагацца за вольны гандаль па Заходняй Дзвіне і захаванне сваіх уплываў у Прыбалтыцы з асядлаўшымі вусце гэтай ракі немцамі – месцічамі горада Рыгі, Рыжскім арцыбіскупствам і Ордэнам Мечаносцаў. Аслабленая палітычным раздрабленнем, першая беларуская дзяржава прайграла вайну з лівонскімі немцамі і паступова страціла свае апорныя пункты ў

[1] Напрыклад, найбуйнейшы тагачасны беларускі горад Полацк у свае памеры з XII – XIII ст. вярнуўся толькі ў пачатку XX ст.

ніжнім Падзвінні: спачатку Кукенойс (1208 г.) потым Герцыке (1209 г.). Даўні сапернік Полацка ў кантролі над днепра-дзвінскім гандлёвым шляхам – Смаленск, таксама аказаўся аслабленым у перыяд раздробленасці XII ст. У рэшце абедзве гэтыя дзяржавы мусілі пагадзіцца з прысутнасцю немцаў на Дзвіне і заключыць гандлёвыя дамовы з Рыгай.

Дзяржава Тэўтонскага ордэну ў Прусіі, паўстаўшая ў 20-я гады XIII ст., у 1283 г. закончыла пакарэнне мясцовых плямёнаў і адразу распачала атаку на суседнія беларускія і жамойцкія землі.

2. Спусташэнне паўднёвай і усходняй Русі мангола-татарамі выклікала пачуццё рэальнай пагрозы на Беларусі. Па ўскосным сведчанні летапісу, ахвярай мангола-татараў стала Берасце. Відавочна, землі Беларусі ўратавала тое, што яны засталіся збоку ад галоўнага кірунку мангольскага маршу на захад ў 1241 – 1242 г.

Мангола-татарскае нашэсце перарвала традыцыйныя гандлёвыя сувязі на поўдні і ўсходзе. Археалагічныя даследаванні паказалі, што ў краіну пасля мангольскага паходу на Русь у 1238 – 1240 г. перастала паступаць прадукцыя ювелірных і шкларобчых майстэрняў з Кіева, Вялікага Ноўгарада, Візантыі і Блізкага Усходу. Археалагічныя даследаванні засведчылі агульнае збядненне матэрыяльнай культуры, пачынаючы ад другой паловы XIII ст. Спынілася прадукцыя паліванай керамікі і смальты – ад часу пагрому Кіева. З культурнага слою беларускіх гарадоў знікла выразная храналагічная прыкмета гарадоў XI – першай паловы XIII ст. – фрагменты рознакаляровых шкляных бранзалетаў, якія масава прывозіліся з поўдня. Зніклі таксама характэрныя шыферныя прасліцы, прадукаваныя раней ў Оўручы (Украіна). У XIII ст. прыпынілася мураванае будаўніцтва, якое актыўна развівалася ў XII ст. на аснове візантыйскай архітэктурнай традыцыі. Тады ў Полацку, Смаленску, Гародні, Тураве, Віцебску і інш. гарадах былі збудаваны дзесяткі мураваных цэркваў і некалькі княскіх палацаў [1].

Фармулёўка адказу

На пачатку XIII ст. Беларусь знаходзіліся, як і большасць Еўропы, у стадыі палітычнай раздробленасці. Два буйнейшыя феадальныя дзяржаўныя ўтварэнні – Полацкае і Турава-Пінскае княствы – былі падзеленыя на шматлікія ўдзелы. У XII ст. з Полацкага княства выдзеліліся: Ізяслаўскае, Віцебскае, Друцкае, Лагожскае, Менскае княствы [5, c. 525]. Тураўская зямля падзялілася на княствы: Тураўскае, Клецкае, Пінскае (было адным з важнейшых, што дало падставу для ўзнікнення ў гістарыяграфіі тэрміна Турава-Пінская зямля),

[1] Сёння на паверхні зямлі захаваліся толькі два шэдэўры XII ст.: Спаса-Прэабражэнская царква ў Полацку і Барысаглебская ў Гародні.

Дубровіцкае, Слуцкае, Берасцейскае, Драгічынскае (апошнія два трапілі ў залежнасць ад Галіцка-Валынскага княства) [6, с. 123].

У XII ст. летапісы зафіксавалі існаванне на Панямонні Гарадзенскага княства, звязанага кроўнымі і палітычнымі сувязямі з дынастыяй, кіраваўшай у Кіеве. Да XIII ст. адносяцца ўрыўкавыя звесткі пра Наваградскае, Ваўкавыскае, Слонімскае, Свіслацкае княствы, якія ўваходзілі ў Наваградскую зямлю і знаходзіліся пад палітычным уплывам Галіцка-Валынскай дзяржавы.

1. Такім чынам, у пачатках XIII ст. будучая Беларусь уяўляла сабой кангламерат палітычна разрозненых земляў, размешчаных на прасторы ад ракі Дзясны на ўсходзе да Нарэва на захадзе. Агульным для ўсіх гэтых тэрыторый было тое, што ўсе яны размяшчаліся ў зоне працэсу балта-славянскіх кантактаў, які распачаўся каля VI –VII ст. Паўднёвая граніца арэалу кантактаў у асноўным адпавядала лініі Прыпяці; на поўначы і паўночным захадзе яго мяжой з’яўлялася даволі шырокая (каля 150 – 200 км) кантактная балта-славянская зона, размешчаная ў прасторы прыблізна паміж Менскам і Вільняй. На ўсім абшары працэсу яго вынікам было стварэнне асноўных рысаў традыцыйнай (народнай) культуры беларускага этнасу [7, с. 317, 433 – 434]. Акрамя агульнай этнічнай асновы ўсе гэтыя землі аб’ядноўвала спадчына эпохі Кіеўскай Русі – блізкія традыцыі палітычнага і культурнага жыцця.

Паняцце «Беларусь» не мела яшчэ акрэсленай геаграфічнай прывязкі і на сярэднявечных картах гэтая назва магла быць паказана і на тэрыторыі Масковіі, або Вялікага Ноўгарада (яна «блукала» па картах Усходняй Еўропы аж да XVII ст., пакуль не «замацавалася» на ўсходніх землях ВКЛ).

Працэс балта-славянскіх кантактаў (асіміляцыя мясцовых балтаў славянамі і фармаванне новага этнасу) у XIII ст. быў практычна завершаны на большай частцы краіны (у басейне Прыпяці, Дняпра і Заходняй Дзвіны). На паўночным захадзе (Гарадзеншчына, Віленшчына, Браслаўшчына) гэты працэс яшчэ знаходзіўся ў актыўнай фазе [8].

Культура беларускіх земляў у XIII ст. развівалася як працяг традыцый старажытнай Русі. З XIII ст. паходзяць першыя вядомыя помнікі ўласна беларускага пісьменства, пісаныя кірылічным шрыфтам з характэрнымі прыкметамі беларускай мовы. Гэта дагаворы смаленскіх князёў з Рыгай і Готландам (каля 1230 г.) і грамата полацкага князя Ізяслава (каля 1265 г.) [9, с. 73, 74; 10, с. 36].

Археалагічныя даследаванні паказваюць на распаўсюджанне пісьмовасці сярод гараджан (знаходкі побытавых рэчаў з надпісамі, пісалаў, берасцяных грамат).

Можна меркаваць, што характар гістарычнага працэсу на беларускіх землях у гэты час адпавядаў агульнаеўрапейскаму. Перыяд феадальнага раздраблення і развіццё рэгіянальных цэнтраў, самы значны за сярэднявечча дэмаграфічны рост ў XII –XIII ст., першыя праявы эканамічнага і дэмаграфічнага спаду а таксама тэндэнцыя да палітычнай цэнтралізацыі – усе гэтыя агульнаеўрапейскія з’явы мелі месца на Беларусі.

«Фармулёўка адказу на Выклік гісторыі» – сучасная гістарыяграфічная канструкцыя. Зразумела, нельга казаць пра свядомыя пошукі сярэднявечнымі людзьмі нейкага стратэгічнага адказу на выклік гісторыі. Асэнсаванне падобных пошукаў у сярэднявечным грамадстве адбывалася на ўзроўні рэагавання элітаў і паспольства на непасрэдныя здарэнні і рэальныя надзённыя пагрозы. Аднак сукупнасць грамадскіх дзеянняў, скіраваных на дастасаванне да новых гістарычных абставінаў, а таксама вынікі тых дзеянняў сённяшнія гісторыкі могуць (і павінны) разглядаць у кантэксце агульнага гістарычнага працэсу.

Сёння мы можам вывесці, што на Беларусі вынікам сукупнасці рэакцыяў на Выклік гісторыі ў XIII ст., стаў Адказ, на які скласліся дзве важнейшыя гістарычныя з’явы: 1. Узнікненне новай дзяржавы – Вялікага Княства Літоўскага (стала рашаючым фактарам фармавання беларускага народу). 2. Цывілізацыйная пераарыентацыя – уваход Беларусі ў кола краінаў заходнееўрапейскай цывілізацыі (рэгіён Сярэдне-Усходняй Еўропы).

Першая была непасрэднай і хуткай рэакцыяй (стварэнне дзяржавы займае адносна кароткі адрэзак часу) на сур’ёзныя знешнія пагрозы (татары і немцы). Кшталтаванне другой заняло нашмат больш часу – ад паступовага пашырэння заходнееўрапейскіх уплываў (ад другой паловы XIII ст.) да свядомага палітычнага выбару – прыняцця і ўпрывілеявання ў дзяржаве каталіцызму вялікім князем Ягайлам (1386 г.)

Тут нялішнім будзе высвятліць, што разумеецца пад паняццем Сярэдне-Усходняй Еўропы. Розныя даследчыкі сёння па-рознаму разумеюць гэты тэрмін (ён мае нямецкае паходжанне – ад тэрміну Mitteleuropa), часта беручы пад увагу толькі рэаліі XX ст., менавіта падзел Еўропы на камуністычную і капіталістычную часткі. Аднак у кантэксце працэсаў, якія адбываліся на кантыненце цягам апошняга тысячагоддзя, найбольш дакладнай здаецца дэфініцыя люблінскага асяродка гісторыкаў на чале з праф. Ежы Клачоўскім: «Сярэдня-Усходняя Еўропа» «…у прынцыпе абазначае абшары Еўропы, якія праз шэраг стагоддзяў уваходзілі ў склад Рэчы Паспалітай Абодвух Народаў, гэта значыць, Каралеўства Польскага і Вялікага княства Літоўскага, а таксама гістарычных каралеўстваў Чэхіі і Венгрыі» [11, с. 7].

Узнікненне і дзейнасць Вялікага княства Літоўскага

Непасрэдным і ў пэўнай ступені асэнсаваным сучаснікамі адказам на Выклік гісторыі, было стварэнне дзяржавы – Вялікага княства Літоўскага. Мангола-татарская пагроза з паўднёвага усходу і крыжацкая – з поўначы і паўночнага захаду прыспешыла арганізацыю новай дзяржавы са сталіцай у Навагрудку. На працягу XIII – першай паловы XIV ст. гэтая дзяржава аб'яднала ў сваіх межах амаль усе беларускія землі. У якасці арганізацыйнага ўзору яна прыняла мясцовыя дзяржаўныя арганізмы (Гарадзенскае і Наваградскае княствы), а старабеларускую мову зрабіла афіцыйнай, што ў наступныя стагоддзі канчаткова вырашыла поспех этнагенезу беларускага народу.

Развіццё новага дзяржаватворчага цэнтру на тэрыторыі Верхняга і Сярэдняга Панямоння пачалося каля сярэдзіны XIII ст. На гэты час Панямонне уяўляла сабой зону змешанага балта-славянскага насельніцтва, у якой гарадскія цэнтры (Навагрудак, Гародня, Ваўкавыск, Слонім) былі славянскімі, а вясковая ваколіца складалася як са славянскіх так і балцкіх паселішчаў. У рускіх летапісах гэтая тэрыторыя мела назву «Літва» (ад адной з балцкіх земляў на пагранічы, падобна як ад пагранічных земляў атрымалі свае назвы Прусія і Лівонія).

Пачаткам новай дзяржавы (ВКЛ) на Панямонні стаў прыход на княжанне ў Навагрудак балцкага князя Міндаўга, які адбыўся каля 1248 г. Невядома дакладна, якім чынам Міндаўг усталяваўся ў Навагрудку. Аднак ад адказу на гэтае, здавалася б не самае важнае пытанне, залежыць агульная інтэрпрэтацыя далейшай гісторыі ВКЛ: ацэнка этнічнага характару дзяржавы, узаемаадносінаў між літоўцамі і беларусамі, урэшце, вызначэнне ролі ВКЛ у фармаванні беларускага і літоўскага народаў.

Ад XIX ст. у гістарыяграфіі замацавалася версія заваёвы Міндаўгам Навагрудка і іншых беларускіх гарадоў Панямоння і далучэння іх да раннефеальнай літоўскай дзяржавы, аб'яднаўшай у канцы XII – пачатку XIII ст. усе літоўскія землі [12, с. 43 – 46]. Альтэрнатыўны варыянт рэканструкцыі генезы ВКЛ прапанаваў беларускі гісторык Мікола Ермаловіч у 80-я г. XX ст. Паводле гэтага даследчыка, Міндаўг быў прыняты на службу наваградчанамі як князь-ізгой, пацярпеўшы паразу ў Літве і ўцёкшы ў Навагрудак (выразная аналогія з Даўмонтам – князем пскоўскім). Атрымаўшы ад наваградчанаў грошы і войска, Міндаўг заваяваў для іх Літву, якую Ермаловіч бачыў востравам балцкага насельніцтва ў беларускім этнічным абшары [13, с. 58 – 60].

Абедзве гэтыя версіі не маюць прамога пацверджання ў пісьмовых крыніцах, акрамя таго яны знаходзяцца ў супярэчнасці з вынікамі спецыяльных даследаванняў працэсу балта-славянскіх кантактаў. Традыцыйная «балцкая» канцэпцыі генезы ВКЛ, гэтаксама як і тэорыя Ермаловіча грунтуецца на тэзе балта-славянскай канфрантацыі (розніца толькі ў акрэсленні пераможцы), а шматгадовыя комплексныя даследаванні, праведзеныя лінгвістамі, археолагамі, этнографамі, даказалі агульны мірны характар балта-славянскіх кантактаў [14, с. 98 – 103]. Пісьмовыя крыніцы не зафіксавалі выпадкаў міжэтнічных канфліктаў балцкіх і славянскіх насельнікаў Панямоння, гэтаксама як і прысутнасці балцкай (літоўскай) дзяржавы да прыходу Міндаўга ў Навагрудак. Таксама невядома ніводнага выпадку ўзброенага прыходу (а толькі па запрашэнні) балцкага князя на стол рускага горада ў XII – XIII ст.

Па ўсёй верагоднасці, пачаткам дзяржавы стаў саюз двух галоўных палітычных сілаў у Панямонні: беларускіх гарадоў-дзяржаў і мацнейшых правадыроў балцкіх плямёнаў, а дакладней, саюз багацейшага горада рэгіёна – Навагрудка з мацнейшым балцкім кунігасам Міндаўгам. Паводле бліжэйшых аналогій (крыніцамі апісаныя факты прыходу іншых князёў балцкага паходжання на сталы ўсходнеславянскіх гарадоў-княстваў: Даўмонт у Пскове – 1265 г., Таўцівіл у Полацку – між 1258 – 1262 г.) можна меркаваць, што, верагодна, мела месца запрашэнне Міндаўга на наваградскі стол ў якасці служылага князя. Адбылося гэта каля 1248 г. (да гэтага года адносіцца першае сведчанне летапісу пра існаванне саюза Навагрудка з Міндаўгам) [14, с. 143 – 145].

У першы ж год свайго існавання новая дзяржава была змушана абараняцца ад Галіцка-Валынскага княства, якое імкнулася захаваць свае ўплывы на Панямонні, шляхам ліквідацыі мясцовага дзяржаватворчага асяродку. У першай вайне (1248 – 1254 г.) маладую дзяржаву ад поўнага разгрому выратавала дыпламатыя. Міндаўгу ўдалося перацягнуць на свой бок саюзніка валынянаў – Лівонскі ордэн, праз абяцанне хрысціцца па каталіцкаму абраду, што і адбылося ў 1251 г. Праз два гады са згоды папы рымскага Міндаўг прыняў у Навагрудку каралеўскую карону.

Гэтыя падзеі, якія суправаджаліся актыўнай перапіскай галавы дзяржавы з каталіцкім першасвятаром, фактычна сталі першым этапам збліжэння краіны да заходнееўрапейскага гісторыка-культурнага арэалу (цывілізацыі). Праўда, працягваўся ён нядоўга – каля дзесяцігоддзя. Пасля дасягнення сваіх бліжэйшых мэтаў і часовага аслаблення Ордэна ў выніку паразы ад жамойтаў у бітве ля возера Дурбе (1260 г.) Міндаўг пакінуў хрысціянства і не перадаў нашчадкам каралеўскі тытул.

Пасля некалькіх гадоў замешак, наступіўшых у выніку забойства Міндаўга (1263 г.), шэрагу іншых палітычных забойстваў, у тым ліку сына Міндаўга – вялікага князя Вайшэлка (1267 г.), на чале дзяржавы ў

пачатку 70-х гадоў стаў вялікі князь Трайдэн (кіраваў прыблізна між 1270 і 1282 г.). Ход падзеяў у гэты час, менавіта актыўная падтрымка, аказаная Трайдэну беларускімі гарадамі Панямоння, паказвае на развіццё ранейшай палітычнай сітуацыі – саюзу важнейшага горада рэгіёна з моцным балцкім кунігасам. Крыніцы паведамляюць пра месцазнаходжанне родавага ўладання Трайдэна, цэнтрам якога было Кернава. Саюз двух этнічных чыннікаў на пачатковым этапе развіцця дзяржавы даў падставы навейшай беларускай гістарыяграфіі акрэсліць ВКЛ як беларуска-літоўскае гаспадарства.

Вялікі князь Трайдэн праводзіў актыўную знешнюю палітыку, змагаўся з Галіцка-Валынскай дзяржавай і з Лівонскім ордэнам, арганізоўваў паходы на польскія землі. Каля 1276 – 1277 г. ён прыняў і пасяліў у ваколіцах Гародні і Слоніма прусаў, якія пакінулі свае сядзібы, ратуючыся ад крыжакоў.

Турава-Пінская зямля, як і Пабужжа (Берасцейская зямля) ад апошніх дзесяцігоддзяў XII ст. знаходзілася ў палітычнай залежнасці ад Галіцка-Валынскага княства, якое ў XIII ст. паступова вырасла ў буйнейшую дзяржаву Русі і праводзіла актыўную палітыку ў Сярэдняй і Усходняй Еўропе. Турава-Пінская зямля, якая імкнулася вызваліцца з-пад залежнасці ад Галіцка-Валынскага княства, праяўляла прыхільнае стаўленне да панямонскай дзяржавы ад самых яе пачаткаў. Валынскі летапісец адзначыў, што валыняне «няволяю» змушаюць пінянаў да ўдзелу ў паходах супраць ВКЛ. У 1263 – 1264 г. Пінск наўпрост ўмяшаўся ў панямонскія справы, спачатку даючы палітычны прытулак Вайшэлку, а потым паслаўшы з ім войска на Панямонне, каб ліквідаваць замешкі, узнікшыя пасля смерці Міндаўга.

У гэты ж час акрэсліваліся палітычныя ўплывы ВКЛ на Полаччыне. Між 1258 і 1262 г. палачане запрасілі на княжанне пляменніка Міндаўга Таўцівіла, а пасля смерці апошняга, ВКЛ змусіла Полацк да прыняцця князем свайго стаўленіка.

Ад 80-х гадоў XIII ст. галоўнай знешнепалітычнай задачай ВКЛ стала абарона ад Тэўтонскага ордэна, які да 1283 г. закончыў пакарэнне Прусіі і адразу ж распачаў наступ на Жамойць і ВКЛ (Аукштоту і Беларускае Панямонне). Апошнія дзесяцігоддзі XIII ст. застаюцца самым «цёмным» перыядам гісторыі дзяржавы, па прычыне надзвычайнай малалікасці пісьмовых крыніц. На жаль, не захаваліся полацкія летапісы, пра існаванне якіх упэўнена выказваюцца спецыялісты. Невядома нават, хто кіраваў дзяржавай між 1282 – 1292 г. Нешматлікія ўрыўкавыя звесткі крыжацкіх хронік сведчаць пра зацятую барацьбу, пастаянныя паходы крыжакоў «на Літву», а таксама ваенныя выправы ліцвінаў на тэрыторыю Прусіі і Лівоніі. На падставе гэтай

скупой ваеннай хронікі можна рабіць выснову, што дзяржава ў той перыяд не толькі жыла і змагалася, але і набірала сілы.

У канцы XIII ст. на чале дзяржавы ўсталявалася дынастыя, па ўсёй верагоднасці, балцкага паходжання, вядомая ў гісторыі як дынастыя Гедыміна. Не высветленыя да канца яе пачаткі, а першы прадстаўнік толькі аднойчы выступае ў пісьмовых крыніцах – у хроніцы Прускай зямлі Пятра Дзюзбурга ён названы Пукуверам (Pukuverus). Лічыцца, што яго сын і пераемнік – вялікі князь Віцень (1295 – 1316 г.) быў братам свайго наступніка Гедыміна. Менавіта ў часы кіравання апошняга (1316 – 1341 г.) дзяржава не толькі значна ўмацавалася ўнутрана, але і значна пашырыла свае межы, аб'яднаўшы ўсе асноўныя беларускія землі.

XIV ст. па многіх прычынах можна лічыць адным з важнейшых перыядаў гісторыі Беларусі. Падзеі, якія адбыліся ў гэты час, аказалі рашаючае ўздзеянне на працэс фармавання беларускага народу (вызначылі яго поспех) і акрэслілі накірунак ўсяго далейшага развіцця краіны. Да важнейшых з гэтых падзей належыць, па-першае, аб'яднанне усіх беларускіх земляў у адзіным палітычным арганізме (выканалі гэтую справу Гедымін і Альгерд), па-другое, акрэсленне стратэгічнай арыентацыі краіны на заходнееўрапейскую цывілізацыю (Ягайла і Вітаўт).

Галоўнай знешнепалітычнай задачай ВКЛ на працягу ўсяго XIV і пачатку XV ст. (да Грунвальдскай бітвы) заставалася супрацьстаянне экспансіі Тэўтонскага ордэна. Непрацяглыя замірэнні толькі на кароткі час спынялі ваенныя дзеянні, таму можна казаць пра амаль непарыўны стан вайны. Стратэгічная ініцыятыва была на баку Ордэна, які здолеў стварыць у Прусіі невялікую, але добра арганізаваную і заможную дзяржаву. Акрамя асноўнай тэрыторыі ў Прусіі, Ордэн меў яшчэ сваю філію ў Лівоніі (вызначалася значнай самастойнасцю), валодаў буйнымі маёмасцямі ў Заходняй Еўропе і карыстаўся значнай матэрыяльнай і вайсковай падтрымкай заходнееўрапейскага рыцарства. Змаганне з магутнай, дасканала арганізаванай ордэнскай ваеннай машынай патрабавала ад ВКЛ мабілізацыі сілаў і сродкаў усёй краіны. І хоць Ордэн меў агульную перавагу (ваенныя экспедыцыі крыжакоў на Жамойць, Аукштоту і Беларускае Панямонне былі часцейшыя і буйнейшыя, чым паходы ў адказ), задача абароны вырашалася, у асноўным, паспяхова. Вялікі князь Гедымін арганізаваў будову буйнога абарончага поясу на захадзе краіны, які складаўся як з мадэрнізаваных старых замкаў у Гародні і Наваградку, так і з новазбудаваных у Лідзе, Крэве, Медніках, Вільні і Коўне. Войскі ВКЛ удзельнічалі ў абароне замкаў у Жамойці, якая была асноўным аб'ектам крыжацкіх нападаў і шукала дапамогі ў ВКЛ.

У барацьбе з Ордэнам Гедымін актыўна выкарыстоўваў дыпламатычныя сродкі, менавіта праводзіў дэманстрацыю гатоўнасці ўвайсці ў ідэалагічна-палітычную сістэму Захаду: дэклараваў жаданне прыняць каталіцтва (як калісьці Міндаўг, каб пазбавіць крыжакоў ідэалагічнай падставы для працягу агрэсіі; наладжваў кантакты з Заходняй Еўропай (вядомыя «лісты Гедыміна»); уступіў у саюзныя адносіны з Польшчай (шлюб сына Уладзіслава Лакетка Казіміра з дачкой Гедыміна Альдонай). Урэшце, адносная стабілізацыя становішча на заходняй мяжы дала магчымасць гаспадару заняцца ўнутранымі справамі і скіраваць свае погляды на ўсход. Гэтым разам, як і ў выпадку з Міндаўгам, не дайшло да трывалага палітычнага далучэння да заходнееўрапейскай сістэмы і па той жа прычыне – ініцыятары справы не бачылі ў ім хуткага эфекту – выгодаў для сябе і сваёй краіны. Як засведчана ў адным з дакументаў, ягоны дарадца (дарэчы, каталіцкі манах) пераканаў вялікага князя, што папа рымскі не зможа абараніць Літву перад крыжацкай экспансіяй, і той адмовіўся ад хрышчэння [15, с. 116 – 145].

Гедымін перанёс сваю сталіцу ў Вільню (горад, заснаваны полацкімі крывічамі ў XI – XII ст. на месцы былога балцкага паселішча [16, с. 114 – 125]). Пры Гедыміне адбылося аб'яднанне асноўных беларускіх земляў, найперш далучэнне да дзяржавы Полацка і Віцебска, што дало падставу для ўключэння ў афіцыйны тытул гаспадара слова «Русь»[1]. Гэтыя старажытныя цэнтры беларускай дзяржаўнасці ўвайшлі ў ВКЛ на правах шырокай аўтаноміі з захаваннем сваіх даўніх культурных і дзяржаўных традыцый. Ад таго часу кожны наступны вялікі князь пацвярджаў асаблівыя прывілеі для гэтых земляў. Персаналіі вялікакняскіх намеснікаў і ваяводаў абавязкова ўзгадняліся з палачанамі і віцеблянамі. Захоўваўся старажытны інстытут веча як важнага органа мясцовага самакіравання з кампетэнцыяй выбрання мясцовых уладаў, арганізацыі нясення воінскай службы, вырашэння гаспадарчых спраў. Мясцовыя баяры мелі манапольнае права на займанне земскіх пасадаў.

У пачатках XIV ст. у ВКЛ увайшлі Турава-Пінская і Берасцейская землі. Для некаторых гісторыкаў такое ранняе іх далучэнне дало падставы для распаўсюджванне на іх назвы цэнтральнай вобласці дзяржавы «Літва».

Справу Гедыміна працягнуў яго сын – вялікі князь Альгерд (1345 – 1377 г.). Пад час гаспадарання Альгерда Гедымінавіча канчаткова акрэслілася двухвектарнасць знешняй палітыкі ВКЛ, менавіта, абарона ад крыжакоў на захадзе і актыўныя тэрытарыяльныя набыткі на ўсходзе

[1] У наступныя стагоддзі менавіта Полаччына, Віцебшчына і Смаленшчына будуць называцца ў ВКЛ «Руссю» у адрозненне ад цэнтральнай вобласці дзяржавы «Літвы», а таксама «Масквы», «Ноўгарада» і інш.

і поўдні. Гэтая двухкірунковасць знайшла адлюстраванне ў арганізацыі ўнутранага жыцця краіны і яе адміністрацыйна-тэрытарыяльным падзеле. Альгерд утварыў дуумвірат з братам Кейстутам. Аб'яднаўшы свае сілы, яны ажыццявілі дзяржаўны пераварот (1345 г.), звёўшы з вялікакняскага стала малодшага брата Яўнута, якога Гедымін пакінуў сваім пераемнікам. Дуумвірат мацнейшых у краіне князёў Гедымінавічаў забяспечыў захаванне моцнай цэнтральнай улады ў дзяржаве, падзеленай Гедымінам на буйныя удзелы, якімі кіравалі яго сыны.

Альгерд і Кейстут падзялілі дзяржаву на дзве часткі: Віленскую (Альгерда) і Троцкую (Кейстута) без уліку існуючых у краіне этнічных розніцаў і межаў. Усе новыя тэрытарыяльныя набыткі пароўну дзяліліся паміж братамі. Кейстут адказваў за заходні кірунак, найперш за арганізацыю абароны ад Ордэна, Альгерд трымаў тытул вялікага князя і ажыццяўляў усходнюю палітыку.

Пры Альгердзе да ВКЛ была далучана Валынь (1352 г.), Бранск і Смаленск (1357 г.), Кіеў (1362 г.), частка Падолля (1363 – 1364 г.) – пасля перамогі над татарамі на Сініх Водах у 1362 г., Чарнігава-Северская зямля (канец 60-х – першая палова 70-х гадоў XIV ст.). Украінскія землі былі здабытыя не толькі ў супрацьстаянні з татарамі, але і ў барацьбе з Польскім каралеўствам за спадчыну Галіцка-Валынскай дзяржавы (працягвалася ад 40-х да 60-х гадоў XIV ст.), якая закончылася падзелам апошняй. Галіцкую Русь заняла Польшча, да ВКЛ адышла большая частка Валыні, частка гэтай зямлі (Белз, Холм, Уладзімір) засталася пад уладай князёў з роду Гедыміна, якія прызналі сябе леннікамі караля Польшчы. Альгерд распаўсюдзіў ўплывы ВКЛ на Наўгародскую і Пскоўскую рэспублікі і праводзіў актыўную антымаскоўскую палітыку. У гістарыяграфіі усходняя палітыка Альгерда часта ацэньваецца як рэалізацыя буйной палітычнай праграмы, меўшай на мэце аб'яднанне ўсіх земляў Русі.

На заходняй мяжы Кейстут (часам з дапамогай вялікага князя) даволі паспяхова арганізоўваў абарону ад Ордэна. Ваеннае супрацьстаянне з крыжакамі заставалася галоўнай дзяржаўнай задачай на працягу амаль паўтара стагоддзя і аказала значны ўплыў на развіццё і фармаванне ўнутранага ладу беларуска-літоўскага гаспадарства. Неабходнасць канцэнтрацыі сіл і намаганняў у гэтай зацятай барацьбе абумовіла фармаванне на працягу канца XIII і XIV ст. моцнай цэнтральнай улады на чале з дынастыяй, якая стала галоўным арганізатарам абароны краіны. Здольнасць да актыўнага супраціву такому грознаму ворагу як Ордэн значна павышала аўтарытэт ВКЛ у вачах насельнікаў суседніх рускіх земляў, якія бачылі ў гэтым роднасным і моцным дзяржаўным арганізме надзейнага абаронцу ад

татарскага ярма. Напэўна, гэтым можна вытлумачыць хуткі тэрытарыяльны рост дзяржавы праз далучэнне рускіх земляў нават у самы напружаны час супрацьстаяння крыжацкай агрэсіі.

Важныя для далейшага лёсу краіны палітычныя падзеі і рашэнні адбыліся ў часы гаспадарання Ягайлы і Вітаўта. Найважнейшая з іх – свядомы выбар культурна-палітычнай арыентацыі на заходнееўрапейскую цывілізацыю праз упрывілеяванне каталіцкага веравызнання ў дзяржаве (пачата Ягайлам і працягнута Вітаўтам).

Для далейшага развіцця краіны важнейшае значэнне мела таксама цэнтралізацыя дзяржавы шляхам ліквідацыі ўдзельнай сістэмы, праведзеная вялікім князем Вітаўтам.

Вялікі князь Альгерд пакінуў сваім пераемнікам Ягайлу, з чым пагадзіўся Кейстут. Аднак працягнуць сістэму дуумвірата не ўдалося. У хуткім часе Ягайла ўступіў у канфлікт з Кейстутам і яго сынам – гарадзенскім князем Вітаўтам. Пад час канфлікту, які пераўтварыўся ў вайну, загінуў Кейстут. Абодва бакі па чарзе карысталіся падтрымкай Ордэна, і ўрэшце Вітаўт і Ягайла прыйшлі да паразумення (Астроўскае пагадненне 1392 г.), якое перадала ўладу ў ВКЛ Вітаўту Кейстутавічу.

Важныя гістарычныя наступствы мела унія ВКЛ і Польшчы, заключаная Ягайлам у 1385 г. у Крэве. Ягайла меў перад сабой альтэрнатыву – выбар паміж Усходам і Захадам. З аднаго боку, шлюб з дачкой маскоўскага князя і, адпаведна, арыентацыя на Усход. З другога, – жаніцьба з польскай каралевай і акрэсленне арыентацыі на Захад. У ягайлавай дзяржаве колькасна дамінавалі праваслаўныя, таму ўсходні праект, несумненна, ацэньваўся дастаткова сур'ёзна. Аднак сувязі з Захадам і ўплывы апошняга ўжо былі настолькі моцнымі, каб пераважыць пры прыняцці рашэння. Уплыў на выбар мелі таксама асабістыя інтарэсы і амбіцыі Ягайлы. Каралеўскі тытул і адпаведнае яму месца ў заходнееўрапейскай іерархіі аказаліся для Ягайлы Альгердавіча больш прывабнымі (чаго нельга сказаць, пра яго дзеда Гедыміна або заснавальніка дзяржавы Міндаўга), чым пасада вялікага князя. Рашучасць і пэўнасць Ягайлы пры прыняцці канчатковага рашэння пацвярджаецца той акалічнасцю, што атрыманне каралеўскага вянца было абумоўлена няпростымі палітычнымі і матэрыяльнымі ўмовамі. Акрамя няпростых палітычных абавязкаў (вярнуць Польскаму каралеўству усе страчаныя землі), Ягайла мусіў прайсці выпрабаванне сваёй мужчынскай годнасці – выплаціць адступное аўстрыйскаму канкурэнту – даўняму жаніху Ядвігі, які ўжо нібыта меў нават інтымнае спатканне з польскай каралевай.

Сярод іншага, Ягайла абяцаў узамен за польскую карону далучыць да Польскага каралеўства ВКЛ і неўзабаве пачаў сваю абяцанку выконваць (уводзіў польскія гарнізоны, прызначаў палякаў на

дзяржаўныя пасады), чым выклікаў незадаволенасць сярод баярства. Палітычны сапернік Ягайлы Вітаўт узначаліў барацьбу за незалежнасць дзяржавы, якая закончылася перамогай, замацаванай Астроўскім пагадненнем. Вялікім князем стаў Вітаўт (1392 – 1430 г.), захаваўшы фармальную васальную залежнасць ад Ягайлы.

Дзейнасць новага гаспадара паказала, што ён не ставіў пад сумнеў стратэгічны выбар Ягайлы, а наадварот, працягваў трымаць курс на Захад.

З княжаннем Вітаўта звязана з'яўленне на землях Беларусі яўрэйскай і татарскай дыяспары ў апошніх дзесяцігоддзях XIV ст. У гарадах і мястэчках заходняй Беларусі ўзніклі яўрэйскія і татарскія раёны, распачалася паступовая інтэграцыя новых этнічных меншасцяў у беларускую культуру.

Тварам да Захаду – цывілізацыйная пераарыентацыя

Выбар Ягайлы на карысць Захаду быў абумоўлены не яго асабістымі прымхамі, а рэальнымі ўплывамі ў краіне заходнееўрапейскай цывілізацыі, усведамленнем палітычнай і культурнай моцы (і вынікаўшай адсюль прывабнасці) Захаду. Заходнеўрапейскія ўплывы паступова ўзмацняліся ў краіне ад сярэдзіны XIII ст., але пры Міндаўгу і нават у часы Гедыміна яны яшчэ не былі дастаткова моцнымі, каб выбар на карысць Захаду акрэсліўся трывала і канчаткова.

Да цывілізацыйнай тэорыі Арнольда Тойнбі арганічна дапасоўваецца паняцце свет-гаспадарка[1], распрацаванае французскім гісторыкам Фернанам Брадэлем у кантэксце сусветнай эканамічнай гісторыі. Абстрактныя тэарэтычныя канструкцыі Тойнбі добра ілюструюцца Брадэлем на прыкладзе развіцця матэрыяльнай культуры і функцыянавання «эканомікі абмену».

Уключэнне беларускіх земляў у еўрапейскую цывілізацыю (або свет-гаспадарку) адбывалася ў часы сярэднявечча, у яго позняй фазе, г.зн. у другой палове XIII – XIV ст. Аднак яно праходзіла не праз пашырэнне сферы ўплываў заходнееўрапейскай цывілізацыі на дзікунскую перыферыю Еўропы, як, напрыклад, у Прусіі, а праз перамену цывілізацыйнай арыентацыі. Узмацненне прысутнасці Захаду на Беларусі распачалося ў другой палове XIII – пачатку XIV ст. Пераарыентацыя адбывалася паралельна ў сферы матэрыяльнай

[1] Свет-гаспадарка – паняцце, выдзеленае Фернанам Брадэлем. Гэты даследчык адрознівае паняцце « гаспадарка-свет» ад « святовай гаспадаркі». Апошняя распаўсюджваецца на ўвесь свет, «гаспадарка-свет» «*закранае толькі частку Сусвету, эканамічна самастойны кавалак планеты, здольны быць самадастатковым, такім, якому яго ўнутраныя сувязі і абмены надаюць пэўнае арганічнае адзінства*» (Бродель, Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV – XVIII вв. / Ф. Бродель. – Москва, 1992. – С. 14).

(прынясце заходнееўрапейскіх узораў матэрыяльнай культуры) і духоўнай (каталіцкае місіянерства, спробы хрышчэння ўладароў) як эвалюцыйны працэс праз накапленне і пераход у новую якасць. Новыя парасткі прарасталі не на пустцы – беларускія землі мелі ўжо даўнія традыцыі кантакту з Заходняй Еўропай (ад ранняга сярэднявечча).

Якраз на пагранічны цывілізацый, якім з'яўлялася (і з'яўляецца сёння) Беларусь, такія з'явы, як іх аслабленне ці ўзмацненне, праяўляюцца найвідочней у звужэнні арэалу слабейшай і пашырэнне межаў мацнейшай цывілізацыі. У XIII ст. Усходнерымская (Візантыйская) імперыя ўжо страціла даўнейшую сілы. Мангольскі пагром паўднёвай і ўсходняй Русі ў 1238 – 1240 г. і ўладкаванне ў прычарнаморскім стэпе Залатой Арды перарвалі даўнія культурныя сувязі з візантыйскімі землямі. Захоп крыжаносцамі Канстанцінопаля ў 1204 г. прывёў да распаду імперыі на некалькі частак.

У той самы час заходнееўрапейская цывілізацыя ўзмацнялася і пашырала межы сваіх уплываў. Значны дэмаграфічны ўздым у Заходняй Еўропе выклікаў міграцыйны рух заходнееўрапейцаў, у першую чаргу, з нямецкіх земляў, у слаба заселеныя краіны Сярэдняй і Усходняй Еўропы. Адным з наступстваў гэтай міграцыі стала ўзнікненне нямецкіх калоній у Прыбалтыцы (Інфлянты і Прусія). Гэтыя нямецкія энклавы, якія здолелі стварыць у XIII ст. уласныя і даволі моцныя дзяржаўныя арганізацыі (Ордэнская дзяржава ў Прусах), сталі актыўным праваднікам заходнееўрапейскіх уплываў на суседнія тэрыторыі Літвы і Беларусі. У той жа час на землях паўночна-усходняй Русі (Маскоўская дзяржава) выразна праяўляліся ўплывы Залатой Арды, як у галіне дзяржаўна-палітычнага жыцця, так і ў матэрыяльнай культуры.

Прыкметы ўплываў заходнееўрапейскай цывілізацыі на землях Беларусі з'явіліся з сярэдзіны XIII ст., у XIV ст. яны сталі выразна відочнымі, а адносна XV ст. ужо можна казаць пра пераарыентацыю земляў Беларусі з усходневізантыйскай на заходнееўрапейскую цывілізацыю. Прычынаў такой культурна-эканамічнай і палітычнай пераарыентацыі можна выдзеліць некалькі. Галоўныя з іх – аслабленне Усходу-Візантыі і ўзмацненне Захаду.

Паўсталае ў сярэдзіне XIII ст. Вялікае Княства Літоўскае аб'яднала ў сваіх межах зону цывілізацыйнага пагранічча і разам з ёй пераняло яе важнейшую дылему – выбар між Усходам і Захадам.

Арыентацыя на заходнееўрапейскую цывілізацыю праявілася ад самых пачаткаў Вялікага Княства Літоўскага. Рашаючым чыннікам было суседства з Ордэнскай дзяржавай і Польшчай. Цывілізацыйныя змены адбываліся адначасова як у культурнай, так і палітычнай сферах. У сярэдзіне XIII ст. адбылася адна важная падзея – сведчанне узмацнення заходнееўрапейскага ўплыву на беларускіх землях. У 1251 і 1253 г. у

Наваградку прайшло хрышчэнне ў каталіцтва, а потым каранацыя з санкцыі папы рымскага, першага гаспадара новай беларуска-літоўскай дзяржавы – Вялікага Княства Літоўскага, Міндаўга. І хоць пазней вялікі князь адышоў ад каталіцтва і не ўжываў каралеўскага тытула, традыцыя была закладзеная. Амаль кожны чарговы вялікі князь літоўскі (Віцень, Гедымін, Альгерд, Ягайла [17]) дэклараваў сваю волю да прыняцця хрысціянства паводле заходняга абраду. Свядомы палітычны выбар далучэння краіны да заходнееўрапейскай цывілізацыі даканаў вялікі князь Ягайла ў 1385 г. праз Крэўскую унію. У 1386 – 1387 г. вялікі князь сам перахрысціўся ў каталіцтва, ахрысціў у каталіцтва сваіх падданых-паганцаў і многіх праваслаўных і ўвёў дзяржаўную пратэкцыю новай веры. Гэтакім чынам быў рэалізаваны свядомы палітычны выбар заходнееўрапейскай арыентацыі. У сярэднявеччы, як вядома, «рэлігія была тагачасным крытэрыям грамадзянства як у Еўропе, так і паўсюдна» [2, с. 59].

1. Пра тое, што гэты выбар быў праявай рэальных тэндэнцый, якія мелі месца на беларуска-літоўскіх землях, сведчыць актыўнае распаўсюджванне заходнееўрапейскіх уплываў на мясцовую матэрыяльную культуру. Важным паказчыкам значнасці гэтай з'явы было тое, што яна закранула не толькі элітарную (мураваная архітэктура, зброя, каштоўныя пабытовыя рэчы, прадметы раскошы), але і масавую матэрыяльную культуру (кераміка, вырабы са шкла і жалеза) [18, с. 108 – 148, 152].

Беларускія і ўкраінскія землі мелі даўнія сувязі з суседнімі Польшчай і Венгрыяй – краінамі, якія раней былі далучаныя да заходнееўрапейскай цывілізацыі. Менавіта адтуль паходзяць першыя заўважальныя сведчанні заходнееўрапейскага ўплыву на Беларусі. Гэта архітэктурныя помнікі гатычнага стылю – г.зв. вежы валынскага тыпу, якія былі ўзведзены ў другой палове XIII ст. у Берасці, Гародні, Камянцы, Наваградку і Тураве. У пачатку XIV ст. аналагічная пабудова з'явілася і ў Полацку. Да нашых дзён ацалелі толькі слынная Белая вежа ў Камянцы (ад яе паходзіць назва Белавежскай пушчы) і руіны вежы «Шчытоўка» на Наваградскім замку. Пабудова гэтых аб'ектаў, выкарыстанне ў ёй будаўнічых тэхнікаў і матэрыялаў заходнееўрапейскага ўзору дала падставу спецыялістам для высновы пра «стылёвую пераарыентацыю архітэктуры Беларусі, якая пачалася ў другой палове XIII ст.» [19, с. 23].

Ад XIV ст. усе культавыя будынкі розных хрысціянскіх і не хрысціянскіх канфесій будаваліся паводле еўрапейскіх архітэктурных стыляў – готыкі, рэнесансу, барока.

Беларускія землі здаўна кантактавалі з Заходняй Еўропай праз старажытныя міжнародныя гандлёвыя шляхі па рэках Бугу і Нараву, а

таксама па Заходняй Дзвіне. Апошняя дарога была адным з адгалінаванняў важнейшага агульнаеўрапейскага гандлёвага шляху, які пралягаў уздоўж пабярэжжа Паўночнага і Балтыйскага мораў. Ад XIII ст. вырасла значэнне гандлёвай дарогі па Нёмане, менавіта ад Навагрудка і Гародні да Караляўца. Галоўнымі прадуктамі экспарту былі лясныя тавары, імпарту – рамесныя, у першую чаргу, жалезныя вырабы. У XV – XVI ст. па Заходняй Дзвіне і Нёмане пачынаецца таксама вываз у Заходнюю Еўропу збожжа.

Нямецкія энклавы ў Прусах і Інфлянтах сталі актыўным правадніком заходнееўрапейскіх уплываў на беларускія землі. Ордэнская дзяржава сваёй актыўнай і паспяховай тэрытарыяльнай экспансіяй змусіла мясцовыя ўсходнеславянскія княствы, а таксама Вялікае Княства Літоўскае да арганізацыі вайсковага супраціву і пераймання заходніх сродкаў вядзення вайны і ўзораў зброі. Сведчанні гэтых перайманняў да сённяшняга дня відочныя на заходнебеларусіх і летувіскіх землях у постаці руінаў гатычных замкаў-кастэляў ордэнскага ўзору ў Крэве, Лідзе, Медніках, Троках, Вільні, Коўне. Яны былі збудаваныя ў XIV ст. спецыяльна для абароны ад прускіх крыжакоў [20].

2. Акрамя таго, у культурных наслаеннях гэтых замкаў, а таксама ўмацаваных гарадоў выяўлена вялікая колькасць прадметаў зброі і рыштунку, якія трапілі сюды падчас крыжацкіх нападаў або былі выробленыя паводле нямецкіх узораў. Гэта наканечнікі арбалетных стрэлаў, шпоры, фрагменты даспехаў і інш. Ад немцаў былі перанятыя многія прадметы вайсковага рыштунку і зброі ў Вялікім Княстве Літоўскім, пра што сведчыць, у прыватнасці, іх назвы ў беларускай мове. Спецыяльныя даследаванні паказваюць, што ад XIV ст. выяўляецца выразная заходняя арыентацыя ў эвалюцыі ўзбраення ў Вялікім Княстве Літоўскім [21, с. 267 – 270]. У беларускую мову трывала ўвайшлі назвы рамесных вырабаў і інструментаў, меры вагі і даўжыні, такія як кафля (die Kachel), гэблік (der Hobel), цясляр (der Tischler), шнур (die Schnur), лашт (die Last), штаба (der Stab) і інш.

Археалагічныя даследаванні выявілі агромністую колькасць артэфактаў, дазволілі вывучыць храналогію з'яўлення на Беларусі катэгорый матэрыяльнай культуры, перанятых ад заходнееўрапейскага гісторыка-культурнага арэалу. У якасці прыкладу можна прывесці распаўсюджванне на Беларусі такой катэгорыі матэрыяльнай культуры як кафля. Пасля яе вынаходніцтва ў Еўропе ўжо праз пару дзесяцігоддзяў, у пачатку XIV ст., яна з'явілася на Беларусі. Варта ўвагі, што самыя старажытныя кафляныя вырабы пачатку XIV ст. археолагі знайшлі ў месцах, якія найшчыльней былі звязаныя з Еўропай, менавіта ў Полацку (шлях па Заходняй Дзвіне), таксама на захадзе краіны – ў Лідскім замку, Навагрудку і Гародні [22, с. 4]. Для параўнання – у Маскоўскай дзяржаве (з яшчэ халаднейшымі зімамі) выраб кафлі распачаўся толькі ў XVII ст. і быў прынесены сюды беларускімі майстрамі [22, с. 16 – 17].

У XIV ст. Беларусь, як і ўся Еўропа, перажывала гаспадарчы і дэмаграфічны крызіс. Няма выразных сведчанняў пра тое, каб звязаць яго з т.зв. «Чорнай смерцю», наведаўшай Еўропу ў сярэдзіне стагоддзя, тым не менш, археалагічныя даследаванні паказваюць зніжэнне інтэнсіўнасці гарадскога жыцця, змяншэнне гарадской тэрыторыі, найперш коштам неўмацаваных пасадаў. Найбольш актыўнае жыццё канцэнтравалася ў замках, асабліва ў размешчаных блізка да мяжы з Прусамі і Інфлянтамі. Археалагічныя раскопкі паказалі, што ў гарадах на пасадах над культурным слоем XIII ст. амаль адсутнічаюць напластаванні XIV – першай паловы XV ст., а залягаюць адразу слаі другой паловы XV ст. – пачатку новага еўрапейскага дэмаграфічнага ўздыму.

Адначасова з агульным збядненнем масавай матэрыяльнай культуры ўжо ад пачатку XIV ст. у ёй усё выразней праяўляліся заходнееўрапейскія ўплывы. У гарадах і замках з'яўляліся новыя катэгорыі рэчаў, запазычаныя з захаду (вялікапамерная цэгла, кафля, дахоўка, узоры ўзбраення). Арганізаванае Гедымінам будаўніцтва новых мураваных замкаў (у Лідзе, Крэве, Медніках і інш.) адбывалася ўжо поўнасцю паводле гатычных традыцый і па ўзору ордэнскіх замкаў у Прусіі.

Ад канца XIV ст. пачаўся працэс атрымання беларускімі гарадамі магдэбургскага права, што распачало новы этап іх гаспадарчага развіцця і выклікала фармаванне новай (еўрапейскай) планіровачнай структуры.

Выразным матэрыяльным сведчаннем еўрапейскай арыентацыі з'яўляецца манетная сістэма Вялікага Княства Літоўскага. У XIV ст. асновай грашовай гаспадаркі дзяржавы стала чэшская манета – пражскі грош (GROSSI PRAGENSES – па абазначэнню на рэверсе). Распаўсюджанне гэтай манеты на беларускіх землях выклікала ўсталяванне лічыльна-грашовых паняццяў капа (60 грошаў), паўкапа, рубель і палціна. Два стагоддзі – XIV і XV – у беларускай нумізматыцы акрэсліваецца як «перыяд пражскага гроша» [23, с. 149]. Красамоўны факт – у сучаснай беларускай мове назва сродку таварнага абмену – «грошы» – паходзіць менавіта ад назвы гэтай манеты.

Такім чынам, пачынаючы ад другой паловы XIII ст., на беларускіх землях, гэтаксама як і ў іншых частках Вялікага Княства Літоўскага, адбывалася змена цывілізацыйнай арыентацыі, пераход ад візантыйскай да заходнееўрапейскай традыцыі. На працягу наступных XIV і XV ст. мясцовая матэрыяльная культура набыла выразны еўрапейскі характар.

Беларускія землі ўсё больш ўцягваліся ў гандлёвы абмен з Заходняй Еўропай і паступова станавіліся перыферыйнай часткай еўрапейскага свету-гаспадаркі.

Акрэсленая палітычнымі рашэннямі арыентацыя на Захад стварыла падставу для цывілізацыйнага канфлікту паміж прыхільнікамі старой і новай традыцыяў. Гэты канфлікт меў наступствы як пазітыўныя (сутыкненне – сінтэз культурных традыцый), так і негатыўныя (рэлігійная барацьба, палітычныя інтарэсы).

Спіс крыніц і літаратуры

1. Тойнби, А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – Москва: Прогресс, 1991.
2. Mundy, J.H. Europa średniowieczna. 1150 – 1309 / J.H. Mundy. – Warszawa, 2001.
3. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – Москва, 1992.
4. Manteuffel, G. Zarysy z dziejów krain dawnych inflanckich / G. Manteuffel. – Kraków, 2007.
5. Штыхаў, Г. Полацкае княства / Г. Штыхаў // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. Т.5. – Мінск, 1999.
6. Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 1: Старажытная Беларусь. – Мінск, 2000.
7. Археалогія Беларусі. – Мінск, 1999.
8. Краўцэвіч, А. Працэс балта-славянскіх кантактаў на Панямонні і ўтварэнне Вялікага Княства Літоўскага / А. Краўцэвіч // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – Białystok. – 1998. – № 9. – С. 5 - 25.
9. Шакун, Л. Гісторыя беларускай літаратурнай мовы / Л. Шакун. – Мінск, 1963.
10. Полоцкие грамоты. – Москва, 1977. – Вып. 1.
11. Historia Europy Środkowo-Wschodniej /red. J. Kłoczowski. – Lublin, 2000. – T. 1.
12. Ochmański, J. Historia Litwy / J. Ochmański. – Wrocław – Warszawa – Kraków, 1990.
13. Ермаловіч, М. Па слядах аднаго міфа / М. Ермаловіч. – Мінск, 1991.
14. Краўцэвіч, А. Стварэнне Вялікага Княства Літоўскага / А. Краўцэвіч. – Rzeszów, 2000.
15. Gedimino laiškai. - P. 116 – 145.
16. Голубовичи, В. и Е. Кривой город Вильно / В. и Е. Голубовичи // Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР. – Москва, 1945. – Вып. 11.
17. Chodynicki, K. Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie przed r. 1386 / K.Chodynicki // Przegląd Historyczny. – 1914. – T. 18. – S. 215 – 319.
18. Краўцэвіч, А.К. Гарады і замкі Беларускага Панямоння XIV – XVIII стст.: Планіроўка, культурны слой / А. Краўцэвіч. – Мінск, 1991. С. 108 – 148, 152.
19. Кушнярэвіч, А.М. Культавае дойлідства Беларусі XIII – XVI стст.: Гіст. і архіт.-археал. дослед. / А.М Кушнярэвіч. – Мінск, 1993.
20. Krawcewicz, A. Zamki Giedymina przy zachodniej granice Litwy / A. Krawcewicz // Zamki i przestrzeń społeczna w Europie Środkowej i Wschodniej. – Warszawa, 2002. – S. 269 – 274.
21. Бохан, Ю.М. Узбраенне войска ВКЛ другой паловы XIV – канца XVI ст. / Ю.М. Бохан. – Мінск, 2002.
22. Трусаў, А.А. Беларускае кафлярства / А.А. Трусаў. – Мінск, 1993.
23. Рябцевич, В.Н. Нумизматика Беларуси / В.Н. Рябцевич. – Минск, 1995. – С. 149.

Краўцэвіч Аляксандр Канстанцінавіч – археолаг, гісторык-медыевіст, доктар гістарычных навук. Даследуе сярэднявечную і новачасную гісторыю Беларусі.

УДК 94(476)

О.Е. Голубев (Минск)

ПЛАНЫ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ЛИТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ В ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКЕ ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ ОЛЬГЕРДА

Статья посвящена планам и деятельности Ольгерда по восстановлению митрополии в Великом княжестве Литовском. Анализируется деятельность трех ставленников Ольгерда – Феодорита, Романа и Киприана.

Литовская православная митрополия, учрежденная при великом князе Гедимине (в период с 1315 по 1319 г., когда на византийском престоле находился император Иоанн Гликис), впоследствии стала одной из трех митрополий на восточнославянских землях наряду с Киевской и Галицкой. Как раз в это время киевский митрополит Петр перенес кафедру из Киева в Москву, что, очевидно, расходилось с интересами правителей ВКЛ. В этой ситуации Гедимин и решил добиваться образования отдельной литовской митрополичьей кафедры для своих земель.

До нас не дошло достоверных исторических сведений об именах первых литовских митрополитов. Но в константинопольских актах сохранилось свидетельство, что в столице империи на одном из соборов присутствовал некий Феофил, названный «митрополитом литовским» (1329 г.) [1, с. 89], возможно, именно он занимал кафедру первым. После смерти Феофила в Константинополе не торопились назначать ему преемника. Историк церкви А.В. Карташев приводит интересную выдержку из патриаршего списка архиерейских кафедр времен Андроника Старшего (1282–1328 г.): «Эта митрополия, раз учрежденная при императоре Андронике Старшем, охотно возводившем епископии на степень митрополий, потом совершенно упразднилась частию по тому, что в Литве христиан слишком мало, частию по тому, что этот народ по соседству с Русью может быть управляем русским митрополитом» [2, с. 314].

Несколько позже, в 1337 г., вероятно, при содействии великого князя Гедимина в Константинополе получил посвящение некий «преосвященный галицкий архиерей». Можно предположить, что великий князь, опровергая приведенные тезисы о малочисленности литовских христиан, попытался объединить земли Галицкой и Литовской митрополий под властью одного митрополита.

В 1345 г. митрополит киевский и всея Руси Феогност, резиденция которого находилась в Москве, воспользовавшись тем, что в

константинопольской Софии обрушилась апсида, отправился в патриаршую столицу и, задобрив патриарха пожертвованиями, добился от него постановления об упразднении Галицкой митрополии. В этом постановлении, в частности, говорилось следующее: «Посему имеют опять подчиняться митрополии святейшие епископии, находящиеся в стране малой России, именуемой Волынью, как то: Галичская, Владимирская, Холмская, Перемышльская, Луцкая и Туровская, и это постановление, как древнее и справедливое, и совершенно основательное, и направленное к пользе многочисленного народа, и поистине необходимое для его мира и единомыслия, будет принято без перемены и святейшими патриархами после нас» [3, с. 122 – 123].

Великий князь Ольгерд стал продолжателем политики своего отца Гедимина по укреплению позиций государства в соперничестве с Московским княжеством за лидерство на русских землях: ему удалось предпринять три военных похода (1368, 1370 и 1372 гг.) и три «духовных» похода на Москву, т.е осуществить три попытки получить отдельного митрополита для подвластных ему земель. В ходе исторических событий на литовскую кафедру последовательно выдвигались три человека: Феодорит, Роман и Киприан, ставший впоследствии митрополитом киевским и всея Руси.

К 1350 г. в состав ВКЛ входили обширные восточнославянские земли, населенные православными. В 1352 г. мы впервые встречаемся с личностью Феодорита, которого Ольгерд посылает в Константинополь для посвящения в сан литовского митрополита. О происхождении Феодорита практически ничего не известно. Ольгерд пытался добиться его поставления при живом митрополите киевском Феогносте, что, естественно, не могло найти положительной реакции в столице империи. Тогда Феодорит, воспользовавшись каноническим раздором между Константинополем и Тырново, получил посвящение от болгарского патриарха. Прот. И. Мейндорф на этот счет заметил: «Последствия этого акта, подразумевающего договоренность Литвы, Болгарии и, возможно, Сербии, могли быть очень серьезными, вплоть до отделения русской митрополии от Константинопольского патриархата. Можно предположить, что Ольгерд намеревался установить автокефальную церковь, потому что вряд ли русские или болгары считали возможной постоянную каноническую зависимость русской церкви от Тырновского патриархата. В любом случае, такой удар был бы весьма болезненным для обедневшей и разделенной Византии, как в экономическом, так и в политическом отношении» [4, с. 78].

Феодорит пребывал на кафедре около двух лет. Согласно свидетельствам источников, он притязал на стратегически важную киевскую епархию («разбойнически и вместе тирански присвоил себе

Киев и находился в нем») [5, с. 352], кроме того, на его сторону даже хотел склониться новгородский епископ Моисей. В ответ на такие дерзкие антитканоничные действия константинопольский патриарх низложил и отлучил Феодорита [5, с. 350].

Вскоре в Византии произошла смена власти: на императорский престол при поддержке генуэзцев взошел Иоанн V Палеолог, а на патриарший – Филофей Коккин. После этого в Константинополе пытались проводить политику по сохранению баланса политических сил княжеств русских земель, что благоприятствовало Ольгерду. Он оставил Феодорита и выдвинул нового кандидата в митрополиты – Романа, родственника своей второй жены Иулиании (родом из Твери). В результате – Роман был посвящен патриархом в сан «митрополита литовского» («μητροπολίτης Λιτβών») (это произошло около 1354 г.), в то время как Алексий стал митрополитом киевским и всея Руси. Далее история складывалась из цепи последовательных конфликтов между двумя «русскими» митрополитами, апеллировавшими к Константинополю как к третейскому судье. Не трудно догадаться, кто выступал инициатором всех этих раздоров. Роман, подобно своему предшественнику по кафедре, предпринял попытку захватить Киев, где совершал хиротонии и литургии. Для расследования споров между митрополитами из Константинополя были отправлены послы, но им так и не удалось выполнить свою миссию, так как Роман неожиданно скончался в 1362 г.

«Митрополичья тяжба» оставила после себя неприятное впечатление в столице Византийской империи. Для сглаживания ее последствий патриарх Филофей призывал Ольгерда примириться с митрополитом Алексием. Но Ольгерд был готов пойти на примирение только в том случае, если святитель будет жить в Киеве. Однако такой ультиматум был неприемлем для патриарха, и в 1364 г. он принял синодальное определение «о единстве русской митрополии»: «И так настоящая наша сигиллиодская грамота повелевает, чтобы Литовская страна и все то, что есть в ней самой и находится под ее властью, поступило под власть Киевской митрополии, и, сделавшись с этого и на все последующее время ее епископией, должны признавать своею митрополиею Киев, в котором должен рукополагаться епископ для нее и должны по-прежнему входить в пределы Киевской митрополии» [5, 525–527]. Но эта грамота так и не была опубликована, по свидетельству исследователей она вошла в реестр патриарших актов в перечеркнутом виде.

Такое решение патриарха не устраивало Ольгерда, который отправил в столицу грамоту с требованием особого митрополита для подвластных земель. После этого на русские земли с «миротворческой»

миссией был отправлен апокрисиарий Иоанн, но его деятельность, несмотря на привезенные послания, фактически не дала положительного результата. Спустя девять лет патриарх повторно отправил своего посла иеромонаха Киприана для разрешения указанной тяжбы. Болгарину Киприану также не удалось добиться успеха, но он пришел к парадоксальному выводу о том, что земли ВКЛ и Галича не могут подчиняться единому московскому церковному центру. Сложно сказать, что побудило его сделать такое умозаключение: деятельность Ольгерда или же сам патриарх допускал такое решение проблемы, как исключительную меру, и дал соответствующие инструкции Киприану. Историк Т.В. Барсов писал, что Ольгерд составил специальную грамоту патриарху, в которой требовал посвящения Киприана, а иначе грозился обратиться к Римской церкви за митрополитом [6, с. 403]. Этот сильный аргумент подействовал, и в результате Киприан был посвящен в сан литовского митрополита с тем условием, что по смерти Алексия он займет киевскую кафедру, объединим тем самым всю русскую церковь под своим началом. Великий князь Ольгерд умер в 1377 г., и Киприану так и не удалось стать полноправным митрополитом литовским. Эта был третья попытка Ольгерда получить митрополита для подвластных ему земель.

Все вышеизложенное позволяет сделать следующие выводы:

1. Великий князь литовский Ольгерд в борьбе за первенство на русских землях претворял в жизнь хорошо продуманный план действий, одним из пунктов которого было образование отдельной кафедры со своим митрополитом. Великий князь предпринял три попытки получить собственного митрополита. Первым был Феодорит, о личности которого имеются довольно скудные сведения, но, насколько можно судить, он был человеком с некоторым духом авантюризма. Его дерзкое посвящение в Тырново (вопреки церковным канонам) и захват киевской кафедры характеризуют его как довольно смелую и решительную личность. По-видимому, его честолюбивые планы по получению духовной власти только отчасти совпадали с планами Ольгерда по получению власти политической. Феодорит сделал довольно смелые, если не сказать отчаянные, шаги и, потерпев неудачу, вынужден был уйти с политической арены. Вторым ставленником Ольгерда был родственник его жены Роман, по-видимому, более зависевший от политических амбиций князя. Он также покусился на древнюю киевскую кафедру и был замешан в скандальной истории о гонениях на христиан в городе Алексине. Но он пробыл у власти совсем недолго. И, наконец, последний литовский митрополит Киприан, окончательно «исправил ошибки» своих предшественников, став, уже после смерти Ольгерда, митрополитом киевским и всея Руси. Из всех кандидатов, как

представляется, лишь Киприан был умелым дипломатом, сумевшим привести к согласию разрозненные политические силы. Появление фигуры Киприана не случайно: для этой сложной миссии его выбрал сам патриарх Филофей, хорошо изучивший тонкости московско-литовских отношений.

2. Церковным и политическим планам Ольгерда не суждено было осуществиться в полной мере. Как известно, историческое первенство на русских землях перешло к Московскому княжеству, а киевский митрополит с резиденцией в Москве стал предстоятелем русской церкви. Однако особенно интересно изучение, незаслуженно забытых, церковных и политических акций великого князя Ольгерда, поскольку оно может пролить свет на многие темные страницы истории.

3. Феномену образования и существования Литовской митрополии уделяется мало внимания в историографии. Слабо изучена и политика великого князя Ольгерда в отношении Православной церкви, широко использовавшего рычаги церковной дипломатии. Кроме того, дополнительной проработки требуют вопросы взаимоотношений Константинополя и Вильно, так как исследователи традиционно уделяли больше внимание проблемам отношений Москвы и Константинополя, Москвы и Вильно, а литовско-византийский вектор зачастую ускользал из их поля зрения.

Список источников и литературы

1. Афанасий (Мартос), архиеп. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни / архиеп. Афанасий (Мартос). – Минск: Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви, 1990. – 300с.
2. Карташев, А.В. Очерки по истории Русской Церкви / А.В. Карташев – М.: Терра, 1997. – Т.1. – 570 с.
3. Тальберг, Н.Д. История Русской Церкви / Н.Д. Тальберг – М.: Изд. Сретенского монастыря, 1995. – 925 с.
4. Мейендорф, И., прот. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке / прот. И. Мейендорф. – Париж : YMCA-Press, 1990. – 371 с.
5. Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV–MCCCCII e codicibus manu scriptis bibliothecae Palatinae vindobonensis: 2 vol. / F. Miklosich, I. Müller. – Wien, 1975. – Vol. 1 / F. Miklosich, I. Müller. – 1975. – 607 p.
6. Барсов, Т.В. Константинопольский патриарх и его власть над Русской церковью / Т.В. Барсов. — СПб., 1996. – 540с.

Голубев Олег Евгеньевич – аспирант кафедры историко-культурного наследия Беларуси Республиканского института высшей школы, Минск. Сфера интересов – история, богословие, классическая и древняя лингвистика (древнегреческий, латынь и санскрит). Занимается проблемами этно-конфессиональной истории Беларуси XIV века, в частности, изучением деятельности великого князя литовского Ольгерда.

УДК 271.2(476) (XV-XVI)

Г.У. Васюк (Гродна)

ЗМЕНЫ Ў СТАНОВІШЧЫ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА (КАНЕЦ XV – ПАЧАТАК XVI ст.)

Статья посвящена трансформации положения православной церкви ВКЛ на рубеже XV – XVI вв. Прослежены попытки православной иерархии реализовать ряд постановлений, направленных на улучшение внутрицерковной жизни и отношений церкви со светскими властями. Но эти намерения были реализованы только частично.

Гісторыя праваслаўнай царквы ВКЛ у канцы XV – пачатку XVI ст. прыцягвае даследчыкаў тым, што ў гэты перыяд адбываюцца важныя змены ў яе ўнутраным жыцці, адносінах з уладамі. Праваслаў'е Вялікага княства Літоўскага таксама сутыкаецца з праблемай выбара у час шматлікіх войнаў ВКЛ з Маскоўскай дзяржавай. У дачыненнях праваслаўнай царквы з каталіцкай мы не назіраем спробаў апошняй весці экспансію. Наступае перыяд адноснай раўнавагі ў міжканфесійных адносінах у ВКЛ.

Новая сітуацыя, якая склалася ў ВКЛ у канцы XV ст., патрабавала ўнутраных зменаў у праваслаўнай царкве. Жыць тымі правіламі і нормамі, якія скла́ліся яшчэ да стварэння Вялікага княства, было ўжо немагчыма. Канстанцінопальскі патрыярхат пасля падзення Візантыйскай імперыі быў не ў стане адыгрываць кіруючую ролю ў праваслаўным свеце Усходняй Еўропы. Праваслаўная царква атрымала ў гэтым рэгіёне большую самастойнасць. У другой палове XV стагоддзя на ўсходзе Еўропы канчаткова адасабляюцца два буйныя цэнтры праваслаў'я: Вільня і Масква. Паміж імі ўсё болей вызначаюцца адрозненні. Узмацненне Маскоўскай дзяржавы вядзе да паступовай ліквідацыі там самастойнасці царквы, яе поўнаму падпарадкаванню ўладзе. Маскоўскае праваслаў'е становіцца ізаляваным ад розных знешніх уплываў, не можа і не жадае адказваць на глыбокія культурна-гістарычныя змены, якія адбываюцца ў Еўропе.

У той жа час, калі Маскоўская дзяржава эвалюцыянуе ў бок дэспатычных формаў кіравання, Вялікае княства Літоўскае, наадварот, пераходзіць да рэжыму шляхецкай дэмакратыі, што адлюстроўваецца ў прывілеі Аляксандра Ягелончыка ад 1492 г. і канстытуцыі 1505 года пад назвай «Нічога новага». У 1529 годзе выдаецца Першы Статут ВКЛ, які значна ўмацоўвае прававыя адносіны ў дзяржаве. У ім не было спецыяльных артыкулаў, датычных праваслаў'я, але мелася шмат

палажэнняў аб абароне земскай уласнасці, у тым ліку і ўласнасці праваслаўнай царквы. У канцы XV – пачатку XVI ст. у Вялікае княства Літоўскае пранікаюць ідэі Рэнесанса. Пад іх уплыў падпадае і праваслаўнае насельніцтва.

Вельмі важным культурным пачынаннем была арганізацыя Швайпольтам Фіёлем кірылічнай друкарні ў Кракаве. Друкарня была створана па ініцыятыве праваслаўнай магнатэрыі, перш за ўсё Гаштольдаў, Солтанаў, Сапегаў, з мэтаю забяспячэння праваслаўнага насельніцтва літургічнымі кнігамі. Невыпадковы быў выбар кніг для друкавання. З друкарні Фіёля выйшлі чатыры літургічныя кнігі на царкоўнаславянскай мове: Часасловец, Актоіх, Трыод постная і Трыод цвятная [10, с. 199].

У канцы XV – пачатку XVI ст. на тэрыторыі Польшчы і ВКЛ існавала Кіеўска-Галіцкая праваслаўная мітраполія, якая падпарадкоўвалася канстанцінопальскаму патрыярху. У склад мітраполіі ўваходзіла 10 епархій. Сем з іх знаходзіліся на тэрыторыі ВКЛ: Кіеўская, Полацка-Віцебская, Смаленска-Северская, Чарнігава-Бранская, Турава-Пінская, Луцка-Астрожская, Уладзімірска-Берасцейская. У пачатку XVI ст. епархіі Смаленская і Чарнігаўская ў выніку войнаў адышлі ў склад Маскоўскай дзяржавы. Праваслаўныя епархіі на тэрыторыі Вялікага княства Літоўскага былі падзелены на пратапопіі. Пратапопіі, у сваю чаргу, падзяляліся на шэраг прыходаў. Згодна з дадзенымі А. Мірановіча, у першай палове XVI ст. у Полацку было 22 прыходы, Пінску – 16, Вільні – 12, Берасці – 8, Гродне – 6 [10, с. 205].

У канцы XV – пачатку XVI ст. важнай справай для праваслаўнай царквы ў ВКЛ было умацаванне арганізацыйных структур і ўрэгуляванне адносін паміж свецкай і духоўнай уладамі. Эвалюцыя палітычнага строя ВКЛ, войны з Маскоўскай дзяржавай таксама патрабавалі выпрацоўкі новых прынцыпаў адносін паміж праваслаўнай царквой і дзяржавай.

Канец XV – пачатак XVI ст. былі спрыяльнымі для умацавання і развіцця арганізацыйных стуктур праваслаўнай царквы. Звязана гэта было з тым, што ўладары Вялікага княства Літоўскага Аляксандр Ягелончык (1492 – 1506) і Жыгімонт І (1506 – 1548) праводзілі спрыяльную палітыку ў адносінах да праваслаў'я. У гэты ж час мітрапалітамі ў праваслаўнай царкве былі выдатныя асобы, добра падрыхтаваныя да выканання сваіх абавязкаў: Макарый (1495 – 1497), Іосіф І (1499 – 1501), Іона ІІІ (1502 – 1507), Іосіф ІІ (1509 –1521).

Асабліва шмат для ўмацавання праваслаў'я ў Вялікім княстве Літоўскім зрабіў мітрапаліт Іосіф ІІ. Доўгі час лічылася, што ён паходзіў са знатнай сям'і Солтанаў. Аб гэтым піша ў сваёй працы па гісторыі

царквы мітрапаліт Макарый, але затым дадае, што дадзенае сцвярджэнне не можа быць поўнасцю доказным [4, с. 105]. Вядомы расійскі гісторык Б.М. Флора ў каментарыях да працы Макарыя абвяргае паходжанне Іосіфа Солтана са знатнай сям'і Солтанаў [Макарый, каментарыі, с. 440]. У «Энцыклапедыі Вялікага княства Літоўскага» гаворыцца, што ў ВКЛ існаваў яшчэ адзін род Солтанаў, «родапачынальнік якога Солтан выслужыў у князя А.В. Чартарыйскага зямлю ў Ганявічах у Лагойскім маёнтку. У 1496 годзе сыны Солтана Ілья і Грынька сталі служыць вялікаму князю Аляксандру. Ілья прыняў манаства з імем Іосіф [1, с. 620].

Будучы смаленскім епіскапам, Іосіф даказаў сваю вернасць вялікаму князю Аляксандру ў час аблогі маскоўскім войскам Смаленска ў 1502 годзе. За гэта ён атрымаў ад гаспадара ВКЛ тры маёнткі, якія потым ахвяраваў Супрасльскаму манастыру. 18 ліпеня 1507 года, за страты, якія панесла смаленская епіскапская кафедра ад маскоўскіх войск, вялікі князь літоўскі Жыгімонт Стары пажалаваў епіскапу Іосіфу сяло Капусцінскае [4, с. 106].

Важным момантам ва ўмацаванні праваслаўнай царкоўнай арганізацыі ў ВКЛ былі праведзеныя пад кіраўніцтвам мітрапаліта Іосіфа II у Вільні ў 1509 і 1514 гадах саборы царквы. Сабор 1509 года адбыўся на свята Божага Нараджэння 25 снежня. Мітрапаліт Іосіф растлумачыў неабходнасць яго правядзення тым, што свой абавязак і абавязак іншых духоўных асоб бачыць у тым, каб адсекчы «ўсялякія злачынствы супраць закона нашай праваслаўнай веры і зацвердзіць па старадаўняму звычаю царкоўныя ўставы». Сабор павінен ліквідаваць шмат «бязладдзя і бязчынння» сярод духавенства [2, с. 5]. Разам з мітрапалітам на саборы прысутнічала восем епіскапаў, сем архімандрытаў, шэсць ігуменаў, сем пратапопаў і шэраг святароў. 10 студзеня 1510 года Сабор прыняў 15 правілаў адносна парадку назначэння на царкоўныя пасады, царкоўнай дысцыпліны, адносін паміж царквой і свецкімі асобамі.

Па пытанню назначэння на вышэйшыя царкоўныя пасады сабор выступіў супраць распаўсюджанага звычаю куплі царкоўных пасад (епіскапа, настаяцеля манастыра, прыходскага святара) яшчэ пры жыцці папярэдніка і кіраванне імі без згоды мітрапаліта. Тых, кто не выконваў дадзенага правіла, належала адлучаць ад царквы. На ўсе царкоўныя пасады патрэбна ставіць людзей годных.

Пытанне ўмацавання царкоўнай дысцыпліны вырашалася праз узмацненне адказнасці епіскапаў, настаяцеляў манастыроў за сваіх падначаленых. Усе епіскапы павінны былі з'ўляцца на саборы, не займацца мірскімі справамі, святары – ўтрымліваць у парадку храмы і старанна выконваць абавязкі. Манахі не павінны без дазволу ігумена

пакідаць манастыр. Праваслаўным святарам і дыяканам, якія не мелі жонак, забаранялася выконваць святарскія абавязкі.

Сабор таксама выступіў супраць злоўжыванняў свецкіх асоб, якія ў сваіх маёнтках без ведама вышэйшых царкоўных уладаў назначалі і здымалі святароў, адбіралі ў царквы яе землі. Толькі мітрапаліт і епіскапы атрымалі права вырашаць, ці можа тая або іншая духоўная асоба знаходзіцца на пасадзе ці быць звольненай з яе [2, с. 5 – 18].

Выконваючы пастановы Віленскага сабора, што адьбыўся ў снежні 1511 года, мітрапаліт Іосіф II абмежаваў права віленскіх мяшчан у назначэнні святароў. Яны маглі прадставіць кандыдата на царкоўную пасаду, але канчатковае рашэнне было за вышэйшай царкоўнай ўладай [4, с. 114].

Такім чынам, сабор 1509 года правільна вызначыў асноўныя недахопы ў царкоўным жыцці, якія праявіліся на мяжы XV – XVI ст. Яго ўдзельнікі выказаліся за ўмацаванне царкоўнай іерархіі, дысцыпліны, супраць умяшальніцтва ў царкоўныя справы свецкіх асоб. Вядомы польскі гісторык К. Хадыніцкі слушна сцвярджаў, што на саборы 1509 года была прадпрынята спроба ўмацаваць юрысдыкцыю мітрапаліта і епіскапаў над нізавым духавенствам, зрабіць яе незалежнай ад свецкай знаці [8, с. 162].

У больш шырокім сэнсе размова ішла аб тым, как зменшыць залежнасць царквы як рэлігійнай інстытуцыі і праваслаўнага духавенства як сацыяльнай групы ад дзяржавы і ад прыватных асоб, таму што ў пачатку XVI ст. праваслаўнае духавенства ВКЛ не было саслоў'ем у еўрапейскім сэнсе гэтага слова, а царква – самастойнай, самакіруемай арганізацыяй [3, с. 37].

Пастановы сабора станоўча паўплывалі на стан праваслаўнай царквы ў ВКЛ, аднак не змаглі поўнасцю ліквідаваць усе злоўжыванні. Асабліва цяжка было змагацца супраць умяшальніцтва ў царкоўныя справы свецкай знаці. Аслабленне вялікакняжацкай улады на карысць шляхецкага саслоў'я, якое абазначылася ў канцы XV – пачатку XVI ст., вяло да таго, што пастановы сабора не выконваліся ў шматлікіх маёнтках магнатэрыі і іншых слаёў шляхты.

Аб саборы 1514 года звестак вельмі мала. Вядома, што ён хутчэй за ўсё адбыўся ў Вільні і займаўся вырашэннем пытання аб устанаўленні свята ў гонар архімандрыта Елісея Лаўрышаўскага.

Вялікае значэнне для праваслаўнай царквы ВКЛ у канцы XV – пачатку XVI ст. мелі яе адносіны з дзяржавай. У гэты перыяд абодва бакі былі зацікаўлены ў супрацоўніцтве. Царкоўныя іерархі для надання большай вагі сваім пастановам звярталіся за дапамогай да вышэйшых ўладаў. У сваю чаргу, вялікакняжацкая ўлада была зацікаўлена ў падтрымцы з боку праваслаўнай царквы ў процівагу ўмацаванню

ўплыву ў краіне буйных магнатаў. Акрамя таго, тыя дакументы, якімі кіраваліся царква і дзяржава з часоў князёў кіеўскіх Уладзіміра і Яраслава, безнадзейна састарэлі.

Важным крокам вялікіх князёў літоўскіх на шляху пераменаў ва ўзаемаадносінах улады і праваслаўнай царквы было выданне па просьбе мітрапаліта Іосіфа І вялікім князем літоўскім Аляксандрам 20 сакавіка 1499 года прывілея. У аснове гэтага дакумента ляжаў так званы «Світак Яраслава» – зборнік правіл царквы, распрацаваны на аснове Номаканона Візантыйскай царквы вялікім князем кіеўскім Яраславам Уладзіміравічам. Захавалася адна рэдакцыя гэтага дакумента, вядомая са спіска пачатку XVI ст., разам з прывілеем вялікага князя Аляксандра Казіміравіча епіскапу полацкаму Луку ад 1502 года. Тэкст вялікакняжацкага прывілея не поўнасцю ўтрымлівае палажэнні «Світка Яраслава», але ўводзіць таксама і новыя правілы. Так, паны і князі «рымскага закона» не павінны назначаць і здымаць праваслаўных святараў у сваіх уладаннях [9, с. 249].

Як даказана ў даследаванні Я. Шчапава, вышэй адзначаны дакумент не мае тэксталагічнай блізасці да іншых рэдакцый царкоўнага ўстава князя Яраслава, у ім «не ўдаецца заўважыць ні адной фразы, ні адной формулы, якія б супадалі з другімі, у тым лікуўузнікшымі таксама на тэрыторыі ВКЛ яго апрацоўкамі» [6, с. 228].

Згодна з Я. Шчапавым, «Світак Яраслава» спрабуе ўмацаваць пахіснутую царкоўную арганізацыю ў ВКЛ і зрабіць яе адным са звенняў дзяржавы. Гэты дакумент рэальна ацэньвае магчымасці праваслаўнай царквы ў ВКЛ. Ён зафіксаваў у асноўных рысах месца і ўстрой праваслаўнай царкоўнай арганізацыі ў Вялікім княстве Літоўскім. «Світак Яраслава» спрабуе палажыць канец шматлікім парушэнням у жыцці царквы, умацаваць уладу мітрапаліта і епіскапаў, абмежаваць уладу свецкіх уласнікаў праваслаўных цэркваў, кцітараў, якія ўтрымлівалі храмы за ўласныя сродкі і не лічыліся з існаваўшай царкоўнай арганізацыяй, ажыццяўлялі суд над святарамі, самі ставілі іх на прыходы [6, с. 228]. За царкоўным судом замацоўваліся толькі тры парушэнні з многіх, якія існавалі ў Кіеўскай дзяржаве, а менавіта: разводы, блуд, ератыкі.

У старажытныя часы справы аб разводах, як і іншыя сферы царкоўнага суда, знаходзіліся ў руках епіскапаў. Аднак у Вялікім княстве Літоўскім яны перайшлі да свецкіх феадалаў – князёў, баяр і іх чыноўнікаў. Даследаванні гісторыі сямейных адносін паказалі, што на тэрыторыі Вялікага княства Літоўскага сярод розных слаёў насельніцтва шлюбы заключаліся па нормах звычаёвага права, без царкоўнага вянчання. Адпаведна і разводы афармляліся часта не духоўным, а свецкім судом [7, с. 297 – 312].

Афармленне разводаў было крыніцай прыбыткаў адміністрацыі. Таму спробы мітрапаліта Іосіфа ІІ змагацца з падобнай практыкай мелі, нягледзячы на падтрымку вялікакняжацкай улады, толькі частковы поспех [4, с. 440].

Такім чынам, на мяжы XV – XVI ст. праваслаўная іерархія паспрабавала правесці ў жыццё шэраг пастаноў, накіраваных на паляпшэнне ўнутрыцаркоўнага жыцця і адносін царквы са свецкімі ўладамі. Ёй удалося дамагчыся падтрымкі ў сваіх пачынаннях вялікакняжацкай улады. Змены ў праваслаўнай царкве павінны былі мадэрнізаваць яе адносіны з дзяржавай, прыстасаваць царкву да новых умоў, што склаліся ў Вялікім княстве Літоўскім, ліквідаваць шэраг абазначыўшыхся недахопаў у царкоўным жыцці, павысіць узровень улады мітрапаліта і епіскапаў, узмацніць незалежнасць царквы ад свецкіх уладаў. Аднак у тых умовах, што склаліся у ВКЛ, гэтыя планы маглі быць рэалізаваны толькі часткова.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя. У 2 т. Т. 2: Кадэцкі корпус – Яцкевіч / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]; Маст. З.Э. Герасімовіч. – 2-е выд. – Мінск: БелЭн, 2007. – 792 с.
2. Деяния Виленского собора 1509 г. // Русская историческая библиотека. – СПБ, 1878. – Т. 4. Кн. 1. – Ст. 5 – 18.
3. Дмитриев, М.В. Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церковной унии 1595 – 1596 гг. / М.В. Дмитриев. – М.: Издательство МГУ, 2003. – 320 с.
4. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга пятая: Период разделения Русской церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской митрополии (1458 – 1596) / Макарий (Булгаков). – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 559 с.
5. Флоря, Б.Н. Комментарии /Б.Н. Флоря // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга пятая: Период разделения Русской церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской митрополии (1458 – 1596) / Макарий (Булгаков). – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – С. 421 – 493.
6. Щапов, Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси / Я.Н. Щапов. – М.: Наука, 1972. – 337 с.
7. Bardach, Juliusz. Studia z Ustroju i Prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV – XVII w. / Juliusz Bardach. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo naukowe, 1970. – S. 297 – 313.
8. Chodynicki, K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska (zarys historyczny 1370 – 1632) / K. Chodynicki. – Warszawa, 1934. – 630 s.
9. Daniłowicz, J. Skarbiec diplomatów / J. Daniłowicz. – Wilno, 1862. – T. 2. – 369 s.
10. Mironowicz, Antoni. Kościół prawosławny w Polsce / Antoni Mironowicz. – Białystok, 2006. – 917 s.

Васюк Геннадий Владимирович – кандидит исторческих наук, доцент кафедры всеобщей истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 2-9(476)

А.А. Семянчук (Гродна)

РАСПАЎСЮДЖАННЕ ІДЭЙ ФЛАРЭНЦКАЙ УНІІ Ў ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТОЎСКІМ Ў КАНЦЫ XV – ПАЧАТКУ XVI ст.

Статья посвящена проявлению интереса знати ВКЛ к постановлению Ферарро-Флорентийского собора об унии православной и католической церквей. Сделан вывод, что угасание интереса к идее Флорентийской унии было обусловлено не победой традиционного православия, но появлением нового религиозно-политического реформационного течения.

Адным з самых цмяных і заблытаных перыядаў айчыннай гісторыі застаецца другая палова XV – пачатак XVI ст. Ранейшыя стэрэатыпы і замоўчванні не дазваляюць разабрацца ў логіцы падзей і культурных з'яў на беларускіх землях у той час. Аднак, калі адкрыта прызнаць і паказаць, што ідэі Фларэнцкай царкоўнай уніі ў Вялікім Княстве Літоўскім адыгрывалі значную ролю ў культурна-рэлігійным і палітычным жыцці, то можна вырашыць адразу некалькі загадкавых пытанняў нашай гісторыі. Тым больш, што гістарыяграфія дадзенай тэматыкі мае даўнюю традыцыю. Аб рэлігійных праблемах у XV – XVI ст., у тым ліку аб Фларэнцкай уніі і яе наступствах пісалі Я.Фіялак [11], А.Лявіцкі [20], К.Хадыніцкі [8], О.Галецкі [12], А.Прахаска [25], Ю.Пелеш [26] і інш.[1]. Аналіз крыніц і літаратуры дазваляе зразумець, адкуль узяліся, з аднаго боку, цудоўныя гатычныя храмы ў Супраслі, Мураванцы, Сынкавічах, а, з другога, – капліцы з праваслаўнымі роспісамі ў Кракаве, Любліне, Сандаміры. Пастановы Фларэнцкага сабору адбіліся таксама на жыцці і творчасці нашага вялікага асветніка Францішка Скарыны, як і на ўсіх культурна-рэлігійных і грамадскіх працэсах пачатку XVI ст. Нарэшце, праз даследаванні ўплываў ідэй Фларэнцкай уніі можна наблізіцца да разумення, чаму і як адбывалася лацінізацыя і паланізацыя нашай культуры ў XVI ст.

Ад моманту падзелу хрысціянства на заходняе і ўсходняе ў 1054 г. пачынаецца рух насустрач абедзвюх новастворааных канфесій. На чарговых саборах зноў вярталіся да ідэі адзінства. Праблема суіснавання хрысціянскіх веравызнанняў абвастрылася ў Вялікім Княстве Літоўскім у канцы XIV – пачатку XV ст., што знайшло адлюстраванне ў пастановах Канстанцкага сабору (1414 – 1418 гг.). Кароль Польшчы

[1] Больш падрабязную бібліяграфію праблемы чытач знойдзе ў Інтэрнэце: http://www.uni-duesseldorf.de/ulbd/burgtorf/basel.htm

Ягайла 2 жніўня 1416 г. пісаў у сваім лісце да сабору ў Канстанцы: «Калі б не перашкоды з-за доўгіх войнаў, абодва тыя народы (ліцвіны і русіны – А.С.), а таксама іншыя, ужо паспяшаліся б у вялікай колькасці з грэчаскага абраду ў святы рымскі касцёл» [10, s.171]. Але найбольш актуальна яна загучала напярэдадні турэцкай агрэсіі на Канстанцінопаль у XV ст. Сабор у Базэлі-Фэрары-Фларэнцыі-Рыме (1431 – 1445 гг.) ставіў перад сабой шмат пытанняў: склікання і аўтарытэту сбораў; выбару і абавязкаў папаў; кваліфікацыі, колькасці і прызначэння кардыналаў; зацвярджэння біскупаў; правінцыяльных і дыяцэзіяльных сінодаў; жыдоў і неафітаў; анатаў (штогадовыя даходы); адпраўлення набажэнства і захавання людзей пад час яго; асуджэння недакладных хрысталагічных паняццяў арцыбіскупа Аўгустына Фавароні; уніі з грэкамі [10, s.273].

Адной з найважнейшых мэтаў сабору было аднаўленне адзінства хрысціянскай царквы. Дзеля дасягнення яе запрасілі дэлегатаў усходніх цэркваў. Пасяджэнні праводзіліся спачатку ў Базэлі (25 сесій), потым у Ферары, куды прыбылі праваслаўныя біскупы і тэолагі, імператар Іаан VIII Палеалог, патрыярх Канстанцінопаля, прадстаўнікі патрыярхаў Александрыі, Антыохіі і Ерусаліма і некалькі мітрапалітаў. Пасяджэнні ў Ферары адбываліся ў 1438 – 1439 гг., потым іх перанеслі ў Фларэнцыю (1439 – 1442 гг.), дзе і абвясцілі, між іншым, унію з грэкамі (Фларэнцыя, сесія 6), армянамі (сесія 8), коптамі (сесія 11). Пасяджэнні сабора працягваліся ў Рыме ў 1443 – 1445 гг. [10, s. 274].

Для нашай тэмы важным з'яўляецца той факт, што ад пачатку дзейнасці сабору яго ўдзельнікі падзяліліся на прыхільнікаў і праціўнікаў рэформаў і ідэй канцыльярызму (перавага ўлады сабора над уладай папы). Калі папа Яўген IV перанёс пасяджэнні ў Ферару (у 1437 г.), частка ўдзельнікаў (у тым ліку дэлегацыя з Польшчы) засталася ў Базэлі (да 1443 г., сесіі 26 – 45). Гэта быў так званы «анты-сабор». Яго ўдзельнікі знялі з пасады Яўгена IV і выбралі антыпапу Фелікса V, з рук якога Збігнеў Аляснiцкі (самы ўплывовы палітык сярэдзіны XV ст. у Польшчы) атрымаў кардынальскі капялюш у 1440 г. [10, s. 274]. Вядома, усё, што адбывалася ў Фларэнцыі, імі ўспрымалася негатыўна. У далейшых пастановах Фларэнцкай уніі з грэкамі былі закранутыя і ўзгодненыя найважнейшыя спрэчныя справы: паходжанне Духа Святога і слыннага Filioque (прызнана раўнавага фармулёўкі «праз Сына», таксама як «і Сына»); першынства папы (яго прызналі побач з непарушнасцю прывілеяў астатніх чатырох патрыярхатаў); чысцец і кансэкрацыя квашанага і неквашанага хлеба [10, s.274, 333 – 344].

На жаль, унійныя дакументы ніколі не былі прынятыя ўсходнімі цэрквамі і застаюцца толькі сведчаннем імкнення каталіцкага касцёла да адзінства ўсіх хрысціян. Большасць праваслаўных вернікаў не

пагадзіліся з пастановамі сабору, палова праваслаўных біскупаў, якія іх падпісалі таксама выракліся яе. Кіеўскі мітрапаліт Ісідар (? – 1462 гг.), гарачы прыхільнік уніі, вымушаны быў пакінуць сваю мітраполію. У 1443 г. супраць Фларэнцкай уніі выказаўся сінод у Ерусаліме, дзе бралі ўдзел таксама патрыярхі Александрыі і Антыохіі [13, s. 54]. У 1450 г. сінод, які быў скліканы ў храме Агія Сафія ў Канстанцінопалі, выракся уніі і скінуў патрыярха Грыгора III. У 1452 г. папа Мікалай V паслаў мітрапаліта Ісідара ў Канстанцінопаль. Напярэдадні турэцкай інвазіі, 12 снежня 1452 г., унія была ўрачыста падпісана ў прысутнасці імператара. Так спрабавалі атрымаць вайсковую дапамогу з Захаду, але ніякіх канкрэтных вынікаў гэта не мела. Праціўнікі ўніі заявілі, што лепей стануць туркамі, чым лаціннікамі.

Аднак Ферарска-Фларэнцкі сабор не застаўся безвыніковым. Ён паклаў пачатак рэгіянальнаму ўнійнаму руху, які меў працяг у наступныя стагоддзі [13, s. 54]. Ісідар, які падпісаў акт Фларэнцкай уніі і атрымаў ад папы Яўгена IV званне кардынала і быў прызначаны апостальскім легатам у «паўночных краінах», у час наведвання Кіева атрымаў ліст ад кіеўскага князя Аляксандра Уладзіміравіча (Алелькі) з прызнаннем недатыкальнасці мітрапаліцкіх уладанняў і судовых прэрагатыў, што сведчыла аб яго афіцыйным прызнанні як мітрапаліта [2, с. 679]. Пераемнік Ісідара на кіеўскай мітраполіі Грыгорый II (Балгарын) быў лаяльна настроены адносна ўніі. У 1460 г. сейм у Берасці афіцыйна прызнаў яго законным мітрапалітам. У сваёй дзейнасці ён падтрымліваў кантакты як з Рымам, так і з Канстанцінопалем. Пасля яго смерці кіеўскім мітрапалітам стаў смаленскі біскуп Місаіл (Пструцкі, Пструх). З імем Місаіла звязаны два пасланні да папы рымскага Сікста IV. Як лічаць даследчыкі, абодва яны не дайшлі да пантыфіка, але ўяўляюць сабой значныя рэлігійна-палітычныя творы. Першы ліст, магчыма, быў перададзены папскаму легату Антонію Бонумбра, калі ён вяртаўся з Масквы вясной 1473 г. [9, s. 66], другі з'явіўся ў 1476 г. У дадзеным артыкуле не закранаецца пытанне аб аўтэнтычнасці апошняга паслання. Большасць даследчыкаў (Георгі Галенчанка [1, с. 79 – 107], Генрых Люлевіч [21, s. 97 – 115], Барыс Гудзяк [3, с. 58 – 103] і інш.) прызнаюць яго праўдзівасць, таму не спыняю сваёй увагі на доказе яго аўтэнтычнасці.

Пад лістом да папы Сікста IV ад 14 сакавіка 1476 г. паставілі свае подпісы 16 вядомых асобаў, належачых да палітычнай эліты Вялікага Княства Літоўскага. Іх ідэнтыфікацыяй заняўся Генрык Люлевіч. Гэта былі: 1) сам біскуп смаленскі Місаіл, выбраны элект на кіеўскую мітраполію; 2) архімандрыт кіева-пячэрскага манастыра Іаан; 3) Макарый, архімандрыт віленскага Троіцкага манастыра; 4) князь Міхаіл Алелькавіч (Аляксандравіч), род якога паходзіў ад кіеўскага князя

Уладзіміра Альгердавіча, роднага брата Ягайлы; 5) князь Фёдар Іванавіч Бельскі (з Белай пад Смаленскам); 6) князь Дзмітрый Канстанцінавіч Вяземскі; 7) Ян (Івашка) Хадкевіч, намеснік віцебскі, маршалак гаспадарскі; 8) яго брат Павел (Пацка Хадкевіч), намеснік Камянца Літоўскага; 9) Яўстах Васілевіч з Полацка, пачынальнік роду Корсакаў; 10) пан Раман з Кіева (прадстаўнік роду Ваўчковічаў), староста пуціўльскі; 11) яго брат пан Ян з Кіева (Івашка Ваўчковіч); 12) вучоны ў законе божым пан Якуб, пісар Казіміра Ягелончыка, віленскі ключнік; 13) пан Міхал Александравіч з Загорава, шляхціч валынскай зямлі; 14) Ян (Іван) Аляксандравіч з Пачапова каля Наваградка, падскарбі гаспадарскі; 15) яго брат Андрэй з Папорці (Троцкае ваяводства); 16) пан Солтан (Аляксандр) Аляксандравіч, слаўны рыцар божагробскі і гішпанскага Залатога руна, падскарбі вялікі надворны караля Казіміра [21, s. 103 – 113].

Як бачым, названыя асобы прадстаўлялі розныя рэгіёны ВКЛ. Генрык Люлевіч ідэнтыфікаваў кожнага з іх, а таксама іх сямейныя сувязі, указаў месца ў тагачаснай эліце ВКЛ. Сярод названых – 3 духоўныя асобы, 3 князі і 10 розных паноў рускіх земляў (Полацка, Віцебска, Смаленска, Кіева, Валыні) і ўласна Літвы (Віленскага і Троцкага ваяводстваў) [21, s. 102 – 103]. Усе яны прадстаўлялі даволі рэпрэзэнтатыўнае і ўплывовае кола праваслаўнай эліты ВКЛ. За кожным стаяў даволі значны натоўп прыхільнікаў, сваякоў і г.д., якія падзялялі іх погляды. Напрыклад, за самім Місаілам, які валодаў вотчынай у Чарэі, відавочна, стаялі Сапегі [21, s. 103].

Іван Сапега (каля 1450 – 1517 гг.), гаспадарскі сакратар і канцлер князёўны Алены (жонкі Аляксандра Ягелончыка), ваявода віцебскі і падляшскі, двух сваіх сыноў, Пятра і Паўла, аддаў вучыцца ў Кракаўскую Акадэмію [24, s. 75 – 76], якая абслугоўвала ў асноўным інтарэсы каталіцкай шляхты і кліру. Разам з Эразмам Цёлакам ён ездзіў у Рым у справе ўніі і прызнання мітрапаліта Іосіфа Солтана (? – 1521 гг.) рымскай курыяй. Папа Аляксандр VI (Борджыя) ў красавіку і маі 1501 г. пісаў да віленскага біскупа Войцаха Табара і вялікага князя літоўскага ў справе мітрапаліта Іосіфа, аб грэчаскім абрадзе і пытаўся парады наконт аб'яднання каталіцкага касцёла і праваслаўнай царквы [27, s. 484, 486; 8, s. 71]. Тады ж папа рымскі сваёй булай ад 23 жніўня 1501 г. выказаўся ў духу Фларэнцкага сабору супраць рэбаптызацыі (перахрышчвання праваслаўных), як яму рэкамендавалі Іван Сапега, Эразм Цёлак і бернардыны з Літоўскай правінцыі [9, s. 82 – 83]. Гісторык ордэна бернардынаў Ян з Камарова пісаў: «Паміж прэлатамі і дактарамі, з аднаго боку, і нашымі братамі, з другога, дайшло да разважанняў аб рэбаптызацыі грэкаў, абрад якіх захоўваюць русіны, і аб дапушчэнні іх да святых абрадаў у нашых лацінскіх касцёлах. Свецкія прэлаты і

дактары сцвярджалі, што грэкі пры пераходзе на наш абрад павінны быць нанова хрышчаныя (rebaptisari) і толькі тады могуць прыступаць да сакрамэнтаў у нашых касцёлах, у тай час калі нашыя браты, а перад усім міністр правінцыі айцец Ян (Vitreatoris) прытрымліваліся супрацьлеглай думкі, што менавіта рэбаптызацыя тут непатрэбная, але дастаткова прызнаць адзіную галаву касцёла, г.зн. папу рымскага і абяцаць быць яму паслухмяным; хто гэтак зрабіў, таму можна без усялякай рэбаптызацыі, да якой не ёсць абавязаны, прыступаць да сакрамэнтаў у нашых касцёлах і такі за сапраўднага каталіка павінен уважацца» [24, s. 71 – 72]. Ідэі, выказаныя Янам з Камарова (каля 1470 – 1536 гг.), правінцыялам польскіх бернардынаў і гвардыянам віленскага кляштару [25, s. 457], безумоўна, адбіліся на лёсе Францішка Скарыны, які, як лічыцца, мог наведваць бернардынскую школу ў Полацку, а потым у Вільні, і быў непасрэдна знаёмы з тагачаснымі экуменічнымі поглядамі. Скарына, у жыцці і творчасці якога даследчыкі знаходзяць і каталіцкія, і пратэстанцкія матывы, не мусіў змяняць веры сваіх бацькоў, каб вучыцца ў каталіцкай Кракаўскай акадэміі, або сустракацца з дзеячамі Рэфармацыі.

Івану Сапегу папа рымскі дазволіў збудаваць храм, у якім адбываліся б службы паводле грэчаскага і рымскага абраду [24, s. 77; 18, s. 341; 14, s. 101 – 103]. Сапегам у гэты перыяд належалі шматлікія латыфундыі ў розных канцах ВКЛ. Такі храм мог быць пабудаваны як у Іказні, так і ў Кодэні (на той час галоўнай рэзідэнцыі Сапегаў чарэйскай лініі), Сапежышках, ці іншай мясцовасці. Гатычныя храмы ў Кодэні і Сапежышках вельмі падобныя адзін да аднаго [4, с. 125 – 126; 5, с. 550 – 551], а таксама да інкастэляванай святыні ў Сынкавічах, пра пачатак існавання якой, на жаль, няма дакладных звестак. Больш таго, абарончыя цэрквы ў Мураванцы і Супраслі тыпалагічна падобныя да іх. Усе гэтыя храмы, узведзеныя прыблізна ў адзін перыяд, з'яўляюцца, на наш погляд, вынікам распаўсюджання ідэй Фларэнцкай уніі сярод уплывовай праваслаўнай эліты Вялікага княства Літоўскага. Так, прынамсі, можна сцвярджаць пра манастыр у Супраслі, заснаваны маршалкам ВКЛ Аляксандрам Хадкевічам (разам з Іосіфам Булгарыновічам) [22, s. 8 – 13; 23, s. 110 – 111]. Сярод падпісантаў эпістолы да Сікста IV узгадваюцца прадстаўнікі роду Хадкевічаў (Івашка і Пацка Хадкевічы), вельмі шматлікага і разгалінаванага ў ВКЛ [17, s. 34 – 56]. Таму, відаць, Аляксандр Хадкевіч і заснаваў у сваіх уладаннях у Супраслі ўнійны манастыр [18, s. 212].

Дарэчы, усе вышэйназваныя падпісанты ліста да Сікста IV былі цесна звязаны паміж сабой: Бельскія – блізкія сваякі Алелькавічаў (Міхаіл Алелькавіч і Фёдар Бельскі былі дваюроднымі братамі, іх бацькі – Алелька Уладзіміравіч і Іван Уладзіміравіч Бельскі былі роднымі

братамі) [18, s. 47]. Другі сыгнітар – пячэрскі архімандрыт Ян – меў добрыя адносіны з кіеўскім князем Сямёнам Аляксандравічам (Алелькавічам) [18, s. 105]. Зрэшты, сам прадстаўнік роду Міхаіл Алелькавіч, які выводзіў свой род ад князя кіеўскага Уладзіміра Альгердавіча, быў рэпрэзентантам значнага кола сваіх прыхільнікаў, якія выступілі супраць вялікага князя Казіміра, за што быў пакараны смерцю летам 1481 г. [18, s. 106]. Князь Фёдар Іванавіч Бельскі па маці Васілісе (старэйшай сястры каралевы Зоф'і) быў звязаны з князямі Гальшанскімі. Так пашыраецца кола прыхільнікаў царкоўнай уніі на чарговыя літоўскія роды.

Апошнія чатыры подпісы належаць сынам Аляксандра Юр'евіча, падскарбія Казіміра Ягелончыка – Міхаілу, Івану, Андрэю і Аляксандру. Быў, дарэчы, і пяты сын – Юры Аляксандравіч, заснавальнік роду Багушэвічаў. Аляксандр (Солтан) быў надзвычай яскравай постаццю нашай гісторыі. Падобна Аляксандру Хадкевічу, ён заснаваў адзін з найбольш вядомых праваслаўных манастыроў у Вялікім Княстве Літоўскім – Жыровіцкі. Яго жыццё магло б стаць сюжэтам не аднаго прыгодніцкага рамана. Ён наведаў рэкордную колькасць краін, здабываючы славу на еўрапейскіх дварах. 20 красавіка 1467 г. у Гродне ён атрымаў ад Казіміра Ягелончыка рэкамендацыйны ліст (нешта накшталт пашпарту) да еўрапейскіх манархаў, з якім і вырушыў у доўгатэрміновае падарожжа, якое працягвалася некалькі год [7, s. 98 – 99]. У снежні гэтага году ён быў пры двары імператара Фрыдэрыка III. Засведчыў там, што едзе наведаць іншыя краіны і вучыцца рыцарскаму рамяству. Ад папы Паўла II атрымаў спецыяльны ліст з блаславеннем. Крыху раней, 5 сакавіка таго ж году, Солтан атрымаў рэкамендацыю ад караля Сіцыліі Фердынанда Арагонскага, які таксама насіў тытул ерусалімскага караля. Да снежня 1468 г. яго сляды губляюцца, бо, напэўна, знаходзіўся ў Палестыне. У снежні быў на двары князя Мілана Галеацца Марыі Сфорцы, які ў спецыяльным дакуменце рэкамендаваў яго іншым пануючым асобам. У сакавіку наступнага году, пасля наведвання Кастыліі, Солтан выехаў да Партугаліі, аб чым сведчыў ліст караля Альфонса ад 17 сакавіка 1469 г. Пад канец мая Аляксандр Солтан спаткаўся з герцагам Бургундыі Карлам Смелым ў Картрэй (Courtrai), дзе быў добра прыняты і прызначаны шамбэлянам, а таксама атрымаў Ордэн Залатога Руна (што хутчэй за ўсё, як лічыць Г.Люлевіч, з'яўляецца сямейнай легендай [21, s. 113]). Ад герцага Карла, у сваю чаргу, атрымаў рэкамендацыйны ліст да караля Эдварда IV, які адарыў Солтана залатым ланцугом і нейкім ордэнам. Так багата адораны, наш суайчыннік вярнуўся дадому кавалерам Божага Гробу, шамбэлянам герцага Бургундыі, магчыма, кавалерам Залатога Руна, з залатым ланцугом ад караля Англіі Эдварда IV. Пазней ён стаў надворным

падскарбіем літоўскім і адбыў у праславутае пасольства праваслаўнага духавенства да папы рымскага Сікста IV [28, s. 65 – 80; 6, s. 17 – 18; 7, s. 98 – 99].

Як можна меркаваць, распаўсюджванне каталіцкіх ідэй на праваслаўных землях было важна для цэнтралізацыі дзяржавы і фармавання адзінага палітычнага народу. Але ўсё было далёка не так проста. Ідэя царкоўнай уніі сустрэла супраціў не толькі з боку праваслаўных ерархаў, але і каталіцкіх [29, s. 225]. Як было сказана вышэй, галоўнай прычынай непрыхільнага стаўлення да уніі ў каталіцкім лагеры быў разлад паміж прыхільнікамі «анты-сабору» ў Базэлі і сабору ў Фларэнцыі [9, s. 52]. Напрыклад, віленскі біскуп Мацей, прыхільнік Базэльскага сабору, адзначыў, што не прызнае Фларэнцкага сабору, папу Яўгена V і яго легата Ісідара. Значна пазней, у 1501 г., віленскі біскуп Войцах Табар таксама выказваўся супраць пастаноў Фларэнцкай уніі і спрыяў выданню антыўнійнага твору Яна з Асвенцыма (Сакрануса) Elucidarius errorum ritus Ruthenici [24, s. 75 – 76].

Цікавасць да ідэй уніі адзначаецца падчас Фларэнцкага сабору і адразу пасля яго, чаму садзейнічалі мітрапаліты Ісідар, Грыгор Балгарын (? – 1472 гг.), Місаіл. Да ідэі царкоўнай уніі эліты зноў звярнуліся пасля 1495 г., што было звязана з ўнутры- і знешнепалітычнымі падзеямі, у першую чаргу, адносінамі з Вялікім княствам Маскоўскім. Аб яе распаўсюджванні даведваемся з ліста Фёдара Шастака да Івана III (1499 г.) [30, с. 370]. Шастак абвінавачваў мітрапаліта Іосіфа Балгарыновіча (? – 1501 гг.) і Івана Сапегу ў праследах праваслаўных у ВКЛ. Рэлігійны момант паслужыў таксама прычынай вайны 1500 – 1503 гг. паміж Масковіяй і Літвой [31, с. 251 – 2 52]. Праваслаўным па-ранейшаму было цяжка дасягнуць вышэйшых пасадаў у дзяржаве. У 1522 г. не без скандалу праваслаўны князь Канстанцін Астрожскі стаў троцкім кашталянам. Жыгімонт Стары абяцаў, што не будзе даваць праваслаўным вышэйшых пасадаў [15, s. 8]. Аднак, вядома, што гэта правіла парушалася на кожным кроку. І нават такі гарлівы праваслаўны, як К.Астрожскі па просьбе смяротна хворага мітрапаліта Іосіфа Солтана (прыхільніка Фларэнцкай уніі) стаў апекуном царкоўнай маёмасці, якая належала Кіеўскай мітраполіі [16, s. 46 – 47]. Звяртае на сябе ўвагу той факт, што сярод мітрапалітаў кіеўскіх другой паловы XV – пачатку XVI ст. большасць прыхільна ставілася да ідэй уніі і гарліва бараніла яе.

Аднак да сярэдзіны XVI ст. мы назіраем згасанне цікавасці да ідэй Фларэнцкай уніі. Але гэта не было, як часам прадстаўляюць, перамогай традыцыйнага праваслаўя. Справа была ў з’яўленні новай рэлігійна-палітычнай опцыі – рэфармацыйнай. Праз яе прайшлі амаль усе самыя

значныя прадстаўнікі праваслаўнай эліты, каб потым ужо не вярнуцца ў праваслаўе, а перайсці ў каталіцкі лагер.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Галенчанка, Г.Я. Пасланне да папы рымскага Сікста IV 1476г. Паходжанне помніка / Г.Я.Галенчанка // Наш радавод. – Кн.8. – Гродна-Беласток, 1999 (2000).
2. Галенчанка, Г. Ісідор // Вялікае Княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 2 т. Т.1: Абаленскі-Кадэнцыя. – Выд. 2-е. – Мінск: БелЭн, 2007.
3. Гудзяк, Б. Криза і реформа. Киівська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейськоі унії / Б.Гудзяк. – Львів, 2000.
4. Кушнярэвіч, А. Коданская Святадухаўская царква / А.Кушнярэвіч // Вялікае Княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 2 т. Т.2: Кадэцкі корпус-Яцкевіч. – Мінск: БелЭн, 2006.
5. Кушнярэвіч, А. Сапежышкаўскі касцёл / А.Кушнярэвіч // Вялікае Княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 2 т. Т.2: Кадэцкі корпус-Яцкевіч. – Мінск: БелЭн, 2006.
6. Byliński, J. Fakty i mity w dziejach unii kościelnej XV – XVII w. / J.Byliński // Kultura polityczna w Polsce – mity i fakty. – Poznań, 1999.
7. Byliński, J. Zagraniczne studia Polaków w epoce staropolskiej / J.Byliński // Jezuicka Ars historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ. – Kraków, 2001.
8. Chodynicki, K. Przyczynek do dziejów unji kościelnej na Litwie w w.XV / K.Chodynicki // Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. – R.1932. – Nr. 1 – 2.
9. Chodynicki, K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370 – 1632 / K.Chodynicki – Warszawa, 1934.
10. Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski. T.III (1414 – 1445). Konstancja. Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym. Układ i opracowanie ks.A.Baron, ks.H.Pietras SJ. – Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
11. Fijałek, J. Los unji florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka / J.Fijałek // Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiętności. – T. XXXIX. – Kraków, 1934.
12. Halecki, O. Dzieje unji jagiellońskiej / O.Halecki. – T. I. – Kraków, 1918;
13. Hryniewicz, W. Prekursor unijnych dażeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizaela (1476) / W.Hrynieiwcz // Unia brzeska geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich. Praca zbiorowa pod red.R.Łużnego, F.Ziejki i A.Kępińskiego. – Kraków, 1994.
14. Jarmolik, W. Dyplomatyczne misje do Moskwy Iwana Sapiehy / W.Jarmolik // Białostocczyzna. – Nr 4/93.
15. Kempa, T. Działalnośc hetmana Konstantego Iwanowicza Ostrogskiego na polu prawosławia / T.Kempa // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – T. 12. – Białystok, 1999.
16. Kempa, T. Dzieje rodu Ostrogskich / T.Kempa – Toruń, 2002. – S. 46 – 47.
17. Kirkiene, G. Korzenie rodu Chodkiewiczów / G.Kirkiene // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – T. 17. – Białystok, 2002.
18. Kirkiene, G. LDK politicos elito galingieji: Chodkeviciai XV – XVI amziuje / G.Kirkiene – Vilnius, 2008.
19. Krahel, T. Dokumenty Lwa Sapiehy dla kościołów w Ikazni i Nowym Pohoście / T.Krahel // Studia Teologiczne. – Białystok-Drohiczyn-Łomża. – 1993. – Nr 11.
20. Lewicki, A. Unja florencka w Polsce / A.Lewicki // Rozprawy Akademii Umiejętności. – T. 38. – Kraków, 1899.
21. Lulewicz, H. Problem identyfikacji postaci na Rusi litewskiej w drugiej połowie XV wieku / H.Luliewicz // Swiat pogranicza. – Warszawa, 2003.
22. Maroszek, J. Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia / J.Maroszek. – Białystok, 1996.
23. Maroszek, J. Pogranicze Litwy i Korony w planach króla Zygmunta Augusta. Z historii dziejów realizacji myśli monarszej między Niemnem a Narwia /J.Maroszek. – Białystok, 2000.

24. Morawski, K. Historya Uniwersytetu Jagiellońskiego. – T. 2: Srednie wieki i Odrodzenie / K.Morawski. – Kraków, 1900.
25. Polski słownik biograficzny. – T. X/1. – Z. 44. – 1962.
26. Prochaska, A. Nieznane dokumenty do unji Florenckiej w Polsce / A.Prochaska // Ateneum Wileńskie. – Nr.1. – Z.1. – 1923.
27. Pelesz, J. Geschichte der union der ruthenischen Kirche mit Rom / J.Pelesz. – Wurzburg-Wien,1878 – 1881. – T.1 – 2.
28. Przegląd Poznański. – Poznań, 1862. – № 33.
29. Trimoniene, R. Polityka jagiellońska a kształtowanie się litewskiego narodu politycznego w końcu XV – I połowie XVI wieku / R.Trimoniene // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – T. 19. – Białystok, 2003.
30. Сагановіч, Г. Вайна Маскоўскай дзяржавы з Вялікім княствам Літоўскім 1500 – 1503 // Вялікае Княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 2 т. Т.1: Абаленскі-Кадэнцыя. – Выд. 2-е. – Мінск: БелЭн, 2007.
31. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / С прил. Извлечений из монографии Б.М.Клосса «Никоновский свод и русские летописи XVI – XVII веков» (Полное собрание русских летописей. Том XII). – М.: Языки русской культуры, 2000. – 272 с.

Семянчук Альбіна Аляксандраўна – кандыдат гістарычных навук, дацэнт кафедры беларускай культуры і рэгіянальнага турызму Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы. Навуковыя інтарэсы: гісторыя і крыніцазнаўства ВКЛ, польскія хронікі і беларуска-літоўскія летапісы XV – XVI ст., гісторыя ідэй, беларуская культура.

УДК 271.2(476):27-788(476) (XIII-XVI)

А.Р. Дзянісава (Мінск)

ПАТРАНАЦКАЕ ПРАВА Ў ПРАВАВЫМ СТАНОВІШЧЫ ПРАВАСЛАЎНЫХ МАНАСТЫРОЎ ТУРАВА-ПІНСКАЙ ЕПАРХІІ Ў ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XIII – XVI ст.

Статья посвящена правовому положению православных монастырей Турово-Пинской епархии во второй половине XIII – XVI вв. Отмечается, что существование права патроната приводило к многочисленным фактам злоупотреблений при назначении на церковные должности, что дискредитировало духовенство в глазах общества.

Патранацкае права – права удзелу свецкіх асоб у царкоўным будаўніцтве і забеспячэнні [8, с. 566]. Юрыдычнай асновай патранацкага права было агульнае феадальнае права ўладальнікаў распараджацца сваімі маёнткамі з усімі ўстановамі і маёмасцю, якія на іх знаходзіліся.

І. Чыстовіч выдзяляе наступныя формы патранацкага права: ***права апекі*** (jus patronatus) пэўных устаноў ці забеспячэння іх усім неабходным і аховы іх ва ўсялякіх выпадках; ***права падавання*** (jus donandi) ці перадачы манастыроў і цэркваў вызначаным асобам; ***права прэзенты*** (jus praebendi, jus praesentationis) ці рэкамендацыі пэўных асоб на пасады святароў і настаяцеляў манастыроў; ***права кіравання і ўдзелу*** ў царкоўным судзе [14, с. 196–197].

Найбольш прывілася і шырока выкарыстоўвалася ў межах ВКЛ права падавання. Згаданае права было зацверджана даравальнымі граматамі вялікіх князёў Аляксандра і Жыгімонта І у 1499 г. і 1511 г.: «…если бы ж которая церковь была в подании здавна державцы того именья, ино и теперь нехай тот державца подает з благословеньем митрополитом» [1, с. 190; 2, с. 82].

Аб'ектамі падавання былі, у першую чаргу, цэрквы з іх маёмасцю і манастыры. Крыніцы дадзенага права вельмі часта называліся «хлебам духоўным». На думку І. Чыстовіча, манастыры і цэрквы падзяляліся на тры разрады – на тыя, што належалі: 1) мітрапаліту і епіскапам; 2) панам; 3) каралю [14, с. 197]. Згаданыя меркаванні сапраўды падмацоўваюцца фактамі з жыццядзейнасці праваслаўных манастыроў Турава-Пінскай епархіі.

Пінскія епіскапы мелі непасрэднае дачыненне да спраў Лешчанскага манастыра. Яны час ад часу пражывалі пры абіцелі, а некаторыя з`яўляліся яе настаяцелямі. Дзейсны ўдзел у яго жыцці прымалі свецкія асобы, пры чым вельмі ўплывовыя. Сярод яго апекуноў – князь Фёдар Іванавіч Яраславіч і яго жонка Алена Алелька, каралева Бона [9, с. 6].

У апецы тых жа Яраславічаў знаходзіўся і пінскі Варварынскі манастыр. Яны выдзялялі сродкі на яго ўтрыманне і будаўніцтва [10, с. 71]. Абіцель у 20-я г. XVI ст. перайшла пад патранат каралевы Боны, а потым і яе нашчадкаў. Неаднаразова ў XVI ст. ігуменні ў манастыр прызначаліся каралеўскімі граматамі. У 1580 г. такі дакумент атрымала «панна» Раіна Вайнянка [3, с. 252–253]. Пасля яе смерці ў манастыр была прызначана Людміла Сноўская [4, с. 93–94].

Слуцкі Троіцкі манастыр да канца XVIII ст. быў уласнасцю слуцкіх князёў. Яны – князі Алелькі, а пазней іх спадкаемцы князі Радзівілы – былі апекунамі абіцелі. Настаяцелі заўсёды мелі адказнасць перад імі за захаванне і памнажэнне манастырскай маёмасці. Так, у вопісе маёмасці абіцелі за 1494 г. архімандрыт Іосіф піша: «Я архимандрит Иосиф, наречённый епископ Смоленский, здаю твоей милости государыни моей кнегине манастыр святое Троици, со всим с тым, с чим ми твоя милость подала, а над то прибавил за мое держанье» [1, с. 136]. Архімандрыт Іосіф кіраваў манастыром з дазволу княгіні і рабіў справаздачу менавіта ёй.

У завяшчанні слуцкага князя Юрыя Юр`евіча Алелькі, паводле якога горад і княства дзяліліся паміж яко трыма сынамі, гаварылася, што Троіцкі манастыр «должен был оставаться в общем подаваньи всех трех братьев…» [12, с. 4]. Пасля смерці настаяцеля «наследники втроем подадут монастырь новому архимандриту закону греческого, и так должно продолжаться вечно». У далейшым так і адбывалася: настаяцель абіцелі зацвярджаўся кіеўскім мітрапалітам толькі пасля згоды слуцкіх князёў [13, с. 28].

Слуцкі Ільінскі, Грозаўскі Мікалаеўскі і Морацкі Мікалаеўскі манастыры таксама знаходзіліся пад апекай князёў Алелькаў і былі падпарадкаваны Трайчанскай абіцелі ў Слуцку [13, с. 26–27; 15, с. 186]. Так, па «разделу» паміж Юрыем, Янам-Сымонам і Аляксандрам Алелькамі, які адбыўся 6 ліпеня 1582 г. , «право подаванья монастыря святаго Илии и соборной замковой церкви принадлежит Юрию…» [12, с. 4]. Да ліку дабрачынцаў Мікалаеўскай абіцелі ў Грозаве «принадлежат князья Слуцкие Олельковичи, от которых он имел свои угодья…» [11, с. 121].

Прыведзеныя факты паказваюць характар адносін патронаў да духоўных установаў, якія знаходзіліся ў іх апецы. Зразумела, падобныя адносіны маглі мець дабрачынны характар. Але незаўсёды апекаванне вычэрпвалася адной дабрачыннасцю. Патроны з`яўляліся фактычнымі кіраўнікамі і распарадчыкамі манастыроў, іх меркаванне было вырашальным пры прызначэннях на іерархічныя пасады. Менавіта такія адносіны сталі глебай для злоўжыванняў, якія прывялі да крызісных з`яў у праваслаўнай царкве ў XVI ст.

Найбольш ранняе сведчанне аб гэтых з`явах можна знайсці ў актах вядомага Віленскага сабора 1509 г. Удзельнікі сабора скардзіліся: «…Якоже нецыи и въ нашомъ законе, славы ради мирскыя и властельства, еще живу сущу епископу и здраву, прежде преставлениа его, на тое епископьство подъкупаютъся и беруть, безь съвета и воли митрополии и епископовъ и безъ осмотрениа и събраниа князей и пановъ нашого закону Греческого» [7, с. 8].

З тэксту дакумента бачна, якім шляхам здабываліся іерархічныя пасады. Па сведчанні саборнага акта, часам такім жа чынам набываліся і настаяцельскія месцы ў манастырах, і святарскія ў прыходах. Цяжка было змагацца супраць такіх з`яў, таму што падаўцом царкоўных пасад з'яўляўся сам кароль.

Карыстаючыся неабмежаваным правам раздачы духоўных пасад і бенефіцыяў служыцелям каталіцкай царквы, Жыгімонт I выкарыстоўваў сваё права падавання і ў адносінах да праваслаўнай царквы. Выпадкі «подкупательства под живыми епископами, архимандритами и священниками», супраць чаго выступалі

праваслаўныя іерархі, не толькі не зніклі, але сталі хутка павялічвацца. Замест ранейшага звычаю выбару кандыдатаў на вакантныя царкоўныя пасады ўводзілася непасрэднае прызначэнне іх самім каралём па рэкамендацыі ўплывовых асоб [6, с. 79].

Так, у 1552 г. каралева Бона выдае грамату пінскаму лешчанскаму архімандрыту Макарыю на Тураўскую і Пінскую епіскопію [5, с. 134–135]. Пасля яго смерці ў 1558 г. Жыгімонт Аўгуст перадае кафедру новаму епіскапу Макарыю [3, с. 95–96]. А ў 1576 г. Стэфан Баторый прызначае на тую ж кафедру Кірыла Цярлецкага. Пры гэтым ён піша мітрапаліту Іоне ліст, дзе загадвае, каб ён назваў кандыдата на епіскопію «водлуг обряду закону Греческого постановил и совершил» [3, с. 188–189]. Такая ж грамата была выдадзена ў 1585 г. епіскапу Лявонцію Пялчыцкаму [3, с. 299–301]. Граматы 1588 і 1595 г.г. дазвалялі названаму епіскапу Лявонцію і зямяніну Аляксандру Плецянецкаму адпаведна стаць архімандрытамі Лешчанскага манастыра [4, с. 10–11, 114–115].

Іерархічныя пасады раздаваліся каралямі як духоўным, так і свецкім асобам. Некаторыя асобы імкнуліся атрымаць як мага больш «хлябоў духоўных». Яны глядзелі на манастыр ці царкву, атрыманыя бенефіцыяльным парадкам, як на крыніцу даходаў. Так, на Віленскім сойме 1551 г. паны-рады Вялікага княства Літоўскага прасілі, «абы каждая персона стану духовнаго как римскаго, яко и греческаго закону двух альбо трех костелов не держали». Гасудар адказваў, што «тая речь принадлежит до ведома епископов, от которых и зависит установление добраго в этом порядка» [3, с. 29].

Аднак духоўныя ўлады так і не здолелі ўсталяваць «добрый порядок». Вышэйназваныя факты злоўжыванняў пры прызначэнні на царкоўныя пасады дыскрэдытавалі духавенства ў вачах грамадства, наносілі значную шкоду прававому становішчу не толькі манастыроў Турава-Пінскай епархіі, але і праваслаўнай царквы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Акты, относящиеся к истории Западной России: в 5 т. – СПб.: Тип. II отд. Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1846 – 1853. – Т. 1. – 1846. – 419 с.
2. Акты, относящиеся к истории Западной России: в 5 т. – СПб.: Тип. II отд. Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1846 – 1853. – Т. 2. – 1848. – 437 с.
3. Акты, относящиеся к истории Западной России: в 5 т. – СПб.: Тип. II отд. Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1846 – 1853. – Т. 3. – 1848. – 356 с.
4. Акты, относящиеся к истории Западной России: в 5 т. – СПб.: Тип. II отд. Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1846 – 1853. – Т. 4. – 1851. – 582 с.
5. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России: в 15 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1863–1892. – Т.1. – 1863. – 318 с.

6. Беднов, В.А. Православная церковь в Польше и Литве (по Volumina Legum) / В.А.Беднов. – Минск: Лучи Софии, 2002. – 432 с.
7. Виленский собор 1509 года // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою Комиссиею. – Т. 4. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – С. 5–18
8. Карташёв, А.В. Очерки по истории русской церкви: в 2 т. / А.В. Карташёв. – Т.1. – СПб.: Изд-во О. Абышко, 2004. – 718 с.
9. Миловидов, А.И. Архив упраздненного Пинского Лещинского монастыря / А.И.Миловидов. – М.: Изд-е императорского общества истории и древностей Российских при Москов. университете, 1900. – 33 с.
10. Наши духовные ценности: в 12 вып. / редкол.: Л.Ф. Анцух (гл. ред.) [и др.] – Минск: Четыре четверти, 1995–2003. – Вып. 5: Православные монастыри Беларуси / сост.: С.Э.Сомов [и др.]. – 2003. – 200 с.
11. Николай, архимандрит. Историко-статистическое описание Минской Епархии / Николай. – СПб.: Журн. « Странник» , 1864. – 315 с.
12. Тройчанский архив // Минская старина. – Мн.: Губернская типография, 1913. – Вып. 4. – IV, 200, 39 с.
13. Ціткоўскі, І. Слуцкі Свята-Троіцкі манастыр / І. Ціткоўскі // Праваслаўе. – 1999. – № 8. – С. 26-37.
14. Чистович, И. Очерк истории западно-русской церкви: в 2 ч. / И. Чистович. – СПб.: Тип. Департамента Уделов, 1882–1884. – Ч.1. – 1882. – 221 с.
15. Чистович, И. Очерк истории западно-русской церкви: в 2 ч. / И. Чистович. – СПб.: Тип. Департамента Уделов, 1882–1884. – Ч. 2. – 1884. – 423 с.

Дзянісава Алена Рыгораўна – выкладчык, Беларускі дзяржаўны універсітэт.

УДК 2-9(476)(XVI-XVII)

М.А. Пятраўскас (Гродна)

КАНФЕСІЙНАЯ ТРАНСФАРМАЦЫЯ БЕЛАРУСКАГА ГРАМАДСТВА Ў КАНЦЫ XVI – ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ XVII ст.

Статья посвящена конфессиональным изменениям, которые происходили в белорусском обществе в конце XVI – первой половине XVII в. Прослежен процесс отхода от идеи религиозной толерантости, которая со времен Сигизмунда II определяла конфессиональную жизнь Речи Посполитой.

З часоў свайго заснавання Вялікае княства Літоўскае існавала ва ўмовах выбару паміж некалькімі культурна-рэлігійнымі мадэлямі развіцця грамадства. У XIII ст. маладая балта-славянская дзяржава развіваецца ў культурным і гістарычным арэале хрысціянства. Сама дзяржаўнасць ВКЛ, нягледзячы на моцны ўплыў дахрысціянскіх

традыцый, не мела паганскага характару. Гэта стварала далейшыя ўмовы складвання агульнай духоўнай асновы развіцця як мінімум двух этнасаў у адзіным грамадстве. Царкоўна-рэлігійны фактар у складванні беларускай-літоўскай дзяржаўнасці варта разглядаць у цывілізацыйным, культуралагічным, псіхалагічным аспектах, неабмежаваным уласна канфесійнай гісторыяй.

У канцы XIV ст., з пачаткам хрышчэння паганскай часткі Літвы па заходняму абраду, канфесійны дуалізм, у якім складнікі «паганства-хрысціянства» замяняюцца на «заходняя традыцыя – усходняя традыцыя», становіцца галоўнай умовай развіцця грамадства, так як перапыняецца працэс культурна-гістарычнага паяднання балцкага і славянскага насельніцтва ВКЛ. З часоў Ягайлы духоўны і цывілізацыйны падзел грамадства атрымаў своеасаблівы ststus quo, альбо, як сцвярджае С.Марозава, мадэль адзінавернай (з дзяржаўнай праваслаўнай царквой) славянскай дзяржавы ВКЛ страціла магчымасці рэалізацыі яшчэ ў XIV ст. [1, с. 333].

У сярэдзіне XVI ст. пачынаецца трансфармацыя дуалістычнай мадэлі суіснавання дзвюх хрысціянскіх канфесій у духоўным арэале адзінай краіны. Пачынаецца яна ў віхуры агульнаеўрапейскіх культурных працэсаў, звязанных з пашырэннем гуманістычных ідэй і рэфармацыйнага руху ў хрысціянскай царкве. Адносная бесканфліктнасць свецкага і рэлігійнага пачаткаў трансфармацыйных працэсаў у светапоглядзе жыхароў ВКЛ уплывае на структуры менталітэту грамадства, дынаміку мадэрнізацыйных працэсаў. На сувязь і ўзаемапранікненне царкоўна-рэлігійных з'яў і культурна-гістарычнай эпохі звярнуў увагу С. Падокшын, які падкрэсліў сувязь працэса дзяржаваўтварэння і трансфармацыі духоўнага светапогляду, сцвярджаючы, што «Рэч Паспалітая» – агульная справа – не палітычнае, а этыка-палітычнае паняцце» [2, с. 51].

Вынікі этнаканфесійных працэсаў падсумавала з'яўленне уніяцкага варыянта хрысціянскай супольнасці і яе афармлення ў канцы XVI ст. Да гэтага праваслаўная канфесія як дамінуючая на землях ВКЛ з'яўлялася галоўным носьбітам духоўных традыцый грамадства, а, значыць, адыгрывала выключную ролю ў дзяржаватворчых працэсах.

Пасля падпісання Брэсцкай царкоўнай уніі – варыянта лакальнага аб'яднання дзвюх галін хрысціянства – на ролю галоўнага складніка этнанацыянальнай ідэнтыфікацыі грамадства ВКЛ прэтэндуе уніяцкая царква. Гэтак жа адбываецца перайманне функцыі «носьбіта» далюблінскіх дзяржаўных, духоўных, культурных традыцый народаў княства. І. Вішнеўская разглядала Берасцейскую унію як «адно з мерапрыемстваў працэса вялікакняжацкага адраджэння, накіраванае на замацаванне аўтаномнага статуса ВКЛ» [3, с. 59]. У накірунку

вылучэння ролі духоўнай традыцыі ў трансфармацыйных працэсах на беларуска-літоўскіх землях С. Падокшын адрозніваў этыка-рэлігійны светапогляд ад уласна працэсаў рэлігійнай трансфармацыі і не ўключаў у апошнюю карпаратыўную этыку беларускіх гараджан, звязваючы гэту з'яву з даўнімі вечавымі традыцыямі. Вучоны адзначаў, з аднаго боку, абумоўленасць рэлігійнай хрысціянскай дактрынай эклектычнага (г.зн. духоўна разнароднага, змешанага) характару айчыннай этычнай думкі, а, з іншага боку, уплыў рэнесансавага плюралізму на светапогляд пратэстантаў, праваслаўных і католікаў [2, с. 144].

Конттрэфармацыя як частка еўрапейскага працэсу на тэрыторыі ВКЛ амаль супала з росквітам пратэстанцкіх ідэй, аднак асаблівая канфесійная напружанасць не набыла жудасных форм, падобных рэлігійным войнам у Заходняй Еўропе, дзякуючы выпрацаваным у ВКЛ нормам талерантнасці [1, с. 339].

Перыяд з канца XVI да сярэдзіны XVII стст. складаюць тры адрозныя этапы дзяржаўнай палітыкі ў адносінах да канфесійнага пытання. Жыгімонт III Ваза робіць бескампрамісную стаўку на гвалтоўнае і тэрміновае вырашэнне пытання канфесійнага адзінства Рэчы Паспалітай. Маючы на ўвазе традыцыі народаў ВКЛ і аддаючы пашану адноснай бяскроўнасці перыяду Контррэфармацыі на беларускіх землях, Жыгімонт III Ваза між тым ў гісторыі ВКЛ можа разглядацца ў такой жа ролі, у якой разглядаецца Марыя Медычы ў гісторыі Францыі, г.зн. як правадыр жорсткай монаканфесійнай палітыкі. Пратэстанцкая царква, знаходзячыся пад пагрозай ідэйнага вынішчэння на землях ВКЛ ў лоне контррэфармацыі, застаецца веравызнаннем эліт. Калі раней гэтыя эліты былі элітамі палітычнымі, і рэфармацыйныя цэрквы ўсё больш інтэграваліся ў сферу палітычнага і духоўнага жыцця дзяржавы і грамадства, то ў пачатку XVII ст. пратэстанцкае веравызнанне захоўваецца ў маргінальных колах. У гэты перыяд каталіцкая царква далей праводзіць ідэю ўжо рэалізаванага варыянта рэгіянальнага паяднання з праваслаўем. На восі барацьбы з «пазаўнійнымі» рэлігійнымі рухамі уніяцтва падзяляе бок каталіцтва. У той жа час, уніяцтва фарміруецца як новая культурна-гістарычная форма развіцця беларускага і ўкраінскага народаў, што ўсё больш выразна вызначае пэўную адасобленнасць ад рыма-каталіцкай цывілізацыйнай прасторы. Больш таго, уніяцкая царква ў якасці паўнапраўнага суб'екта міжканфесійнага дыялогу адыгрывае вызначальную ролю ў працэсе духоўнай кансалідацыі грамадства ВКЛ. У Рэчы Паспалітай з канца XVI ст. існуе афармленая пазаунійная апазіцыя (праваслаўных і пратэстантаў) дзяржаўнай каталіцкай царкве.

На думку А.Мартаса, паварот улады да метадаў прыцяснення і адкрытага гвалту, на думку вучонага, не ў апошнюю чаргу тлумачыцца

яднаннем на пэўным этапе дзяржаўнай стратэгіі варожай Маскоўскай дзяржавы і ідэйнай платформы праваслаўя. Узнікненне ў 1589 годзе патрыярхату ў Маскоўскім княстве – знешнепалітычным суперніку ВКЛ – азначала стварэнне моцнага духоўнага цэнтра, прэтэндуючага на ўладу над усім праваслаўным насельніцтвам ўсходнеславянскіх зямель [5, с. 84].

Праўленне караля Уладзіслава Вазы можна ахарактарызаваць як перыяд кампрамісу паміж «апазіцыйнай» царквой і ўладамі, што вынікала з узаемавыгадных інтэрэсаў: для ўлады гэты інтэрэс заключаўся ў прадухіленні непажаданых раскольніцкіх тэндэнцый у грамадстве, выкліканых палітыкай папярэдніка, для канфесій – як уніяцтва і каталіцтва, так і «апазіцыйных» – было непрыймальна вырашэнне царкоўных спраў гвалтоўным шляхам (па прыкладу віцебскіх падзей 1623 г. ці рокашаў 1606 – 1607 гг., антыпратэстанцкіх пагромаў 1611 г.). У дарэвалюцыйнай расійскай гістарыяграфіі асобе Уладзіслава Вазы часта выпадала стаць ледзь не адзіным, хто актыўна імкнуўся захаваць канфесійны мір у дзяржаве [4, с. 231]. Ян Казімір Ваза праводзіў канфесійную палітыку ўжо ў новых геапалітычных умовах, што вызначала асобную тактыку ўплыву на рэлігійнае жыццё ў краіне.

У расійскай дарэвалюцыйнай і савецкай гістарыяграфіі трансфармацыя рэлігійнага жыцця і з'явы ў саслоўным грамадстве звязваліся і нават атаясамліваліся. У працах «патрыярха» ўкраінскай гістарычнай навукі М.Грушэўскага выводзіцца паняцце праваслаўнага «духоўнага грунта», адарвацца ад якога – значыць адарвацца ад народа [6, с. 220]. Падобная тэндэнцыя падзелу на «свой народ» і «польскія эліты» паступова замяняецца навукова выверанымі падыходамі да вывучэння Новага часу на беларускіх землях. На думку Л.Івановай, працэс кансалідацыі шляхты ў пачатку XVII ст. насіў пераважна саслоўны, а не веравызнаўчы характар [7, с. 42]. Контррэфармацыя на беларускіх землях здолела «вярнуць» у лона каталіцызму пратэстанцкія эліты, далучыць большасць праваслаўнай знаці, што, аднак, не дазволіла стварыць нацыянальную царкву ў ВКЛ па прыкладу нацыянальных цэркваў Чэхіі, Германіі, Англіі і іншых [1, с. 339]. Да сярэдзіны XVII ст. этапнымі датамі ў рэлігійнай гісторыі ВКЛ можна лічыць 1547 і 1548 г. У першай палове XVII ст. Літоўская мітраполія праваслаўнай царквы перажывае апошні этап самабытнага развіцця і інтэлектуальнага ўзвышэння. Са смерцю «апошняга экзарха Канстанцінопальскага трона» Пятра Магілы заканчваецца традыцыя «літоўскага» праваслаўя. «И обоснованно его именем обозначают целую эпоху в истории Западнорусской церкви и культуры. Это был убежденный западник, западник по вкусам и привычкам» – пісаў пра Пятра Магілу Г.Фляроўскі [8]. Нягледзячы на тое, што Кіева-Магілянская школа, цэнтр беларуска-

ўкраінскага («заходняга») праваслаўя ў разглядаемы перыяд знаходзіцца па-за межамі княства, дзейнасць знакамітага мітрапаліта ў справе захавання праваслаўнай традыцыі ВКЛ, стварэння асобнага патрыярхата і інш. у многім датычыць беларуска-літоўскіх зямель. Вызначальным у гісторыі беларуска-ўкраінскага праваслаўя з'яўляецца 1654 год, калі беларускія епархіі на акупаваных расійскімі войскамі тэрыторыях перайшлі пад юрысдыкцыю Маскоўскага патрыярхату, а патрыярх Нікан стан стаў першасвятаром «усяе Вялікія і Малыя і Белыя Русі» [7, с.163].

У кантэксце развіцця дзяржавы і права лёсавызначальным з'яўляецца рашэнне Сейма 1658 года аб выгнанні арыян з Рэчы Паспалітай. Да гэтага моманту пратэстанцкая царква, знаходзячыся пад пагрозай ідэйнага вынішчэння ў лоне контррэфармацыі, застаецца веравызнаннем эліт. Антыпратэстанцкія пагромы становяцца распаўсюджанай з'явай. Аднак да сярэдзіны XVII ст. пратэстанты вызначаюцца актыўнай выдавецкай, асветніцкай дзейнасцю.

1658 год юрыдычна замацаваў канчатковы адыход ад ідэй рэлігійнай талерантасці, якая з часоў Жыгімонта II вызначала канфесійнае жыццё Рэчы Паспалітай.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Марозава, С. В. Трансфармацыя канфесійнай структуры Вялікага княства Літоўскага ў паслялюблінскае стагоддзе 1569 – 1667 гг. / С. В. Марозава // Polsko-Białoruskie związki językowe, literackie, historyczne i kulturowe. – VII. – Białystok. – 2006. – S. 333 – 343.
2. Падокшын, С. А. Этычная думка ў культуры Беларусі XVI – XVII стст. / С. Падокшын. – Мінск: Беларуская навука, 2004. – 151 с.
3. Вішнеўская, І.У. Канцэпцыі міжканфесійнай уніі ў палітыка-прававой думцы Беларусі XVI ст. / І.У. Вішнеўская // Проблемы правового регулирования общественных отношений в условиях глобализации: материалы международной научно-практической конференции, Минск, 26 октября 2007 г. / редколлегия: Г. А. Короленок (отв. ред.) [и др.]. - Минск : БГЭУ, 2007. – С. 57–59.
4. Батюшков, П. Н. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо - Западного края / П. Н. Батюшков. – СПб.: «Общественная польза», 1890. – 376 с.
5. Салей, С. М. Канфесійнае пытанне ў Вялікім Княстве Літоўскім у кантэксце міжнародных адносін у XVI ст. / С. М. Салей // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: зб. нав. арт. / рэдкал.: С. В. Марозава [і інш.]. – Гродна: ГрДУ, 2008. – С. 77 – 88.
6. Грушевський, М. Ілюстрована Історія України / М. Грушевський. – Кіів: Петро Барській, 1918. – 576 с.
7. Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 3: Беларусь у часы Рэчы Паспалітай / Ю. Бохан [і інш.]; рэд.кал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.] – Мінск: Экаперспектыва, 2004. – 344 с.
8. Флоровский, Г. Пути русского богословия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/library/f/florov/page03.htm#5 –Дата доступа: 02.05.2009.

Петраускас Міхаілас Альгімантавіч – магістр гістарычных навук, аспірант кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

УДК 947.6

А.С. Юнгіна (Мінск)

УДЗЕЛ СВЯТА-ТРОІЦКАГА ВІЛЕНСКАГА БРАЦТВА Ў ЖЫЦЦІ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ КІЕЎСКАЙ МІТРАПОЛІІ ДА 1596 г.

В XVI в. на территории Великого княжества Литовского широко распространился протестантизм и посттридентское католичество. Перед православной церковью остро встала проблема религиозного просветительства. Она стала главной для нового типа православных братств – религиозно-просветительского, к которому относилось Виленское Свято-Троицкое братство, созданное в 1584 г. В статье рассматривается период деятельности братства со времени его основания до 1596 г. За это короткое время братством было сделано много полезных дел: создана школа, приглашены квалифицированные преподаватели, установлены контакты с другими братствами, развернуто книгопечатное дело, устроен госпиталь и братские постройки. Братство принимало активное участие в Берестейских церковных соборах 1590 – 1594 гг., но его главной заслугой явилось укрепление православного населения Великого княжества Литовского в своей вере.

Свята-Троіцкае Віленскае Праваслаўнае брацтва з'явілася ў 1584 г. пры Свята-Троіцкім манастыры [14, с. 548]. Падчас яго ўтварэння ў Вільні існавала пяць праваслаўных брацтваў, але ўсе яны адносіліся да так званых «мядовых», ці «філантрапічных» [4, с. 62]. У сувязі з гэтым у гістарычных даследваннях часам блытаюць Троіцкае брацтва з адным з гэтых пяці папярэдніх, але яно было зусім новым стварэннем [3, с. 8; 9, с. 8–9]. У XVI ст. на тэрыторыі Вялікага княства Літоўскага шырока распаўсюдзіўся пратэстантызм і посттрыденскае каталіцтва. Перад Праваслаўнай царквой паўстала вострая праблема рэлігійнага асветніцтва. Гэтае пытанне стала галоўным для новага тыпу праваслаўных брацтваў – рэлігійна-асветніцкіх, да якіх і адносілася Віленскае Свята-Троіцкае брацтва.

Супрацьдзеянне, сустрэтае з боку некаторых віленскіх гараджан, прымусіла брацтва прасіць мітрапаліта Анісафора аб дазваленні надрукаваць статут і аб дараванні новай благаслаўленнай граматы. У 1587 г. мітрапаліт пацвердзіў законнасць стварэння брацтва, і ў 1588 г. яно надрукавала свой статут [7, с. 54]. У ім звяртае на сябе ўвагу ўступ, заснаваны на евангельскіх словах, якія заклікаюць злучыцца ў брацкі саюз для выканання запавету Хрыста аб любові да Бога і бліжняга [8, с. 235–237].

У брацтва мог уступіць любы, але калі пасвячалі ў братчыкі, ён павінен быў пацвердзіць сваю згоду з абавязацельствам ні ў чым не пярэчыць брацтву. Брацтва было ўсесаслоўным і прымала асоб мужчынскага і жаночага полу [8, с. 240]. Братчыкі штомесяц павінны былі наведваць сход, дзе абмяркоўваліся і вырашаліся бягучыя справы, збіраліся ахвяраванні. Брацкія справы павінны былі зберагацца ў строгім сакрэце, і ўсяму брацтву было дадзена права суда над вінаватымі [8, с. 246]. У статуце сцвярджалася аб недапушчэнні галечы свайго брата, клопаце аб хворых, адзінокіх і бедных. Асаблівая ўвага ўдзялялася пахаванню, выдаткі і арганізацыю якога брацтва брала на сябе [8, с. 250–252].

Найважнейшай дзейнасцю брацтва была арганізацыя школы ў Вільні, якая, магчыма, з'явілася некалькі раней за Львоўскую. Львоўскае брацтва ўтворана ў 1585 г., а брацкая школа ў Львове з'явілася ў 1586 г. па благаслаўленню Антыахійскага патрыярха Іакіма, які тады наведаў Львоў [5, с. 603]. Школа з самага пачатку была галоўным клопатам Віленскага брацтва. Віленская школа раней за Львоўскую пачала карыстацца друкаванымі падручнікамі. Маецца на ўвазе выдадзенная ў 1586 г. славянская граматыка Іаана Дамаскіна ў перакладзе Іаана, экзарха Балгарскага. Пасляслоўе гэтай граматыкі, датаванае 8 кастрычнікам 1586 г., сведчыць аб тым, што яна ўзята з «газафілакіі» (скарбніцы, казнасховішчы) князя К.К. Астрожскага [11, с. 316].

Разам з К.В. Харламповічам можна дапусціць, што каб звязацца з князем Астрожскім і атрымаць граматыку, яе адрэдагаваць і надрукаваць, павінна было спатрэбіцца шмат часу, тым больш, што гэта была яшчэ зусім незнаёмая справа. Такім чынам, рашэнне надрукаваць граматыку ўзнікла ў пачатку 1586 г., а з'яўленне школы можна аднесці да 1585 г.

5 чэрвеня 1588 г. Віленскае брацтва атрымала благаславенне самога Канстанцінопальскага патрыярха Ієрэміі, які, едучы ў Маскву, спыніўся ў Вільні. Патрыярх ухваліў статут, убачыўшы, што ўсе напісанае накіравана «к соединению любви духовное и к совершенному христианскому благочестию» [11, с. 319]. Таксама ён благаславіў «школу братскую в дому братском, языка греческаго, латинскаго и рускаго имети. Також и друкарню вся книги ветхаго и новаго завета по святых отец преданию печатати» [11, с. 319]. Як і Львоўскаму брацтву, патрыярх даў права адлучаць усенародна ў царкве праз мясцовых святароў тых братчыкаў, якія не жадалі падпарадкоўвацца ці паводзілі сабе непрыстойна. Усіх духоўных асоб патрыярх папярэдзіў, каб не перашкаджалі брацтву [6, с. 21–22].

21 чэрвеня 1589 г. Жыгімонт III пацвердзіў законнасць брацтва і брацкай школы. Каралю былі прапанаваны чын брацтва і грамата патрыярха Ієрэміі. Знашоўшы дзейнасць брацтва законнай і карыснай, Жыгімонт зацвердзіў усе артыкулы брацкага статута, даў брацтву пячатку, вызваліў яго ад усялякіх грашовых і натуральных падаткаў і падпарадкавання гарадскім уладам [1, № 52].

На сходзе ў Вільні ў 1591 г. групоўка сенатараў і шляхты Вялікага княства Літоўскага пад кіраўніцтвам навагародскага ваяводы Фёдара Скуміна-Тышкевіча ўвайшла ў склад Віленскага брацтва [2, № XLII]. Такім чынам, брацтва з аб'яднання віленскіх гараджан пераўтваралася ў аб'яднанне, якое магло ўплываць на царкоўныя справы [10, с. 68–69]. Братчыкі прымалі ўдзел у Берасцейскім царкоўным саборы 1591 г., на якім была прынята вялікая праграма па рэфармаванню існуючага ладу ў Царкве. Таксама дэлегаты Віленскага брацтва заявілі аб аб'яднанні намаганняў з Львоўскім брацтвам. Гэта прапанова была пацверджана віленскімі дэлегатамі ў Львове: «единость …утверждаючи, дабы посполу промышляти о всем в общую ползу и заступати от напасти» [13, № CCXVI, с. 341].

У 1591 г. Багдан Сапега, мінскі ваявода, адзін з адметных прадстаўнікоў Віленскага брацтва, дзякаваў у лісце Львоўскае брацтва за дасланую граматыку і прасіў даслаць «до тоеж науки граматычное писма кгрецкого и словацкого делателя искусна то ест дидяскала чоловека доброго в том умеетного» [13, CCI, с. 310]. Віленскай школе былі вельмі патрэбны адукаваныя дыдаскалы (настаўнікі). Святара Ігнацья і Кірыла Транквіліёна-Стаўравецкага, прысланых Львоўскім брацтвам, прынялі толькі пасля сур'ёзных іспытаў.

У 1594 г. Віленскае Свята-Троіцкае брацтва прыняло актыўны ўдзел у наступным Берасцейскім царкоўным саборы. Дэлегаты брацтва прыехалі на сабор з «інструкцыяй», якая была падпісана групоўкай сенатараў і шляхты Вялікага княства Літоўскага на чале з Ф. Скумінам [2, № CCII]. Інструкцыя ўяўляла сабой праграму далейшых рэформ у Праваслаўнай Царкве і датычыла пераважна месца і ролі ў ёй брацтваў. У ёй патрабавалася пацвердзіць права і статус брацтваў, заснаваных па благаславенню патрыярха, мітрапаліта і епіскапаў і «не только не препятствовать, но и всячески содействовать их процветанию, а все иные церковные братства, противные этим, хотя бы получили начало от какого-либо епископа, знать не хочем и возбраняем» [2, № CCII, с. 497]. У кожнага брацтва павінна быць свая царква і школа, а іншыя трэба забараніць. Інструкцыя абвінавачвала епіскапаў у тым, што яны выкарыстоўвалі царкоўныя сродкі дзеля свайго ўзбагачэння. Гэтыя грошы прапанавалася накіроўваць на стварэнне «школ и наук», на ўтрыманне свядомых святароў, на будаўніцтва шпіталяў і храмаў [2, № CCII, с. 498].

Брацтвы і школы з «учеными попами» належала стварыць у кожным павятовым горадзе [2, № CCII, с. 498]. Права друкаваць царкоўныя кнігі давалася толькі Віленскаму і Львоўскаму брацтвам [2, № CCII, с. 498].

Віленскай школе разам з Львоўскай надаваўся статус галоўных адносна ўсіх іншых царкоўных школ [13, СССХІІ].

У 1593 – 1594 гг. у Віленскай школе выкладалі не толькі чатыры мовы, але і «вшелякия науки» [11, с. 322]. Рэктарам школы быў Стэфан Зізаній, запрошаны сюды з Львова ў 1593 г. Яго «Катехизис» быў надрукаваны ў 1595 г. у Вільні на польскай і рускай мовах [6, с. 43]. На працягу 1595–1596 гг. у Віленскай друкарні былі надрукаваны «Молитвы повседневные», «Псалтырь», «Казанье святого Кирилла, патриарха Иерусалимского, о антихристе и знакох его, з росширением науки против ересей розных» С. Зізанія, «Грамматика словенска съвершеннаго искусства осмии частей слова и иных нуждных» Л. Зізанія, складзеная Зізаніем «Наука ку читаню и розуменю письма словенского, тутыж о Святой троици и о Вочеловечении Господни», «Книга о вере», «Часовник» [12, с. 481].

Такім чынам, з моманту свайго заснавання за вельмі кароткі адрэзак часу (1584–1596 гг.) Віленскае Свята-Троіцкае брацтва зрабіла шмат карысных спраў: заснавала школу, запрасіла аўтарытэтных выкладчыкаў, устанавіла кантакты з іншымі брацтвамі, разгарнула друкарскую справу, уладкавала шпіталь і брацкія пабудовы. Брацтва прымала актыўны удзел у Берасцейскіх царкоўных саборах, адстойваючы свой погляд на царкоўныя рэформы. Зрабіла значны ўклад у дагматычнае багаслоўе. Але галоўнай справай брацтва з'явілася ўмацаванне праваслаўнага насельніцтва Вялікага княства Літоўскага ў сваёй веры.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею. – Т. IX: Акты Виленского земского суда. – Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1878. – XXII с., 592 с., 58 с.
2. Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском Генерал-Губернаторе. – Ч. I. Т. X: Акты, относящиеся к истории Галицко-русской Православной Церкви (1423 – 1714 гг.). – Киев: Тип. Императорского Университета, 1904. – 966 с.
3. Виленское Свято Троицкое впоследствии Свято-Духовское братство. – СПб.: Издание Редакции народного журнала «Мирской Вестник», 1876. – 60 с., 2 с.
4. Зилитинкевич, И.П. Виленские филантропические или медовые братства / И.П. Зилитинкевич. – Вильна: Виленская Губернская Типография, 1887. – 85 с.
5. Карташев, А.В. Очерки по истории Русской Церкви / А.В. Карташев. – Т. I. – Репринт: Париж, 1959. – Москва: «Наука», 1991. – 704 с.
6. Папков, А.А. Братства: Очерк истории западно-русских православных братств. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Тип. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1900. – LXIV с., 291 с., 22 с., 5 с., XXIV с., XXXIX с.
7. Рункевич, С.Г. Описание документов архива западно-русских униатских митрополитов / С.Г. Рункевич. – Т. 1: 1470 – 1700. – СПб., 1897. – 502 с.
8. Устав виленского братства, утвержденный иерусалимским Патриархом Феофаном во время пребывания его в Киеве // Голубев, С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт исторического исследования. Т. 1. – Приложение / С.Т. Голубев. – Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1883. – С. 235 – 256.

9. Флеров, И., свящ. О православных церковных братствах, противоборствовавших унии в Юго-Западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях/ свящ. И. Флеров. – Репринт: СПб., 1857. – 1996. – III с., 200 с.
10. Флоря, Б.Н. Брестские синоды и Брестская уния / Б.Н. Флоря // Славяне и их соседи. – Вып. 3: Католицизм и православие в средние века. – М., 1991. – С. 59 – 75.
11. Харлампович, К. Западнорусские Православные школы XVI и нач. XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в низ и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви/ К. Харлампович. – Казань: Типо-Литография Импер. Университета, 1898. – 524, LXII с.
12. Харлампович, К.В. Западнорусские церковные братства и их просветительная деятельность в конце XVI и начале XVII в. / К.В. Харлампович. – Б.м.: б.изд., б. г. – 19 с.
13. Шлевис, Г.П. Виленское Православное Свято-Духовское братство / Г.П. Шлевис // Православная энциклопедия. – Том VIII: Вероучение – Владимиро-Волынская епархия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – С. 480 – 484.
14. Milkowicz, W. Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis sumptibus Instituti Stauropigiani/ W. Milkowicz. – T. I. – Leopolis, 1895. – XVI p., 960 p.
15. ΣΥΝΟΨΙΣ, – сочинение въ защиту правъ православной западно-русской церкви, изданное Виленскимъ братствомъ ко времени конвокаціоннаго сейма после смерти короля Сигизмунда III 1632 года // Архив Юго-Западной России, издаваемый коммиссiею для разбора древних актовъ, состоящей при Киевском, Подольском и Виленском Генералъ Губернаторе. – Ч. I, т. VII. – Киев: Тип. Г.Т. Корчакъ-Новицкаго, 1887. – С. 533 – 576.

Юнгіна Анастасія Сяргееўна – аспірантка кафедры гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі Рэспубліканскага інстытута вышэйшай школы (г. Мінск). Скончыла Інстытут тэалогіі імя святых Мяфодзія і Кірыла Беларускага дзяржаўнага універсітэта. Магістр філасофскіх навук. Кола навуковых інтарэсаў: канфесійная гісторыя Беларусі ў XVI ст.

УДК 2-9(476)(XVI – XVII)

В. Галубовіч (Гродна)

КАНФЕСІЙНАЯ ПРАБЛЕМАТЫКА НА СОЙМІКАХ ПОЛАЦКАГА ВАЯВОДСТВА Ў КАНЦЫ XVI – СЯРЭДЗІНЕ XVII ст.

Статья посвящена конфессиональной ситуации в Беларуси в конце XVI – середине XVII в., рассмотреной сквозь призму ее обсуждения на шляхетских сеймиках Полоцкого воеводства. В течение первых четырех десятилетий после заключения Брестской церковной унии 1596 г. сеймик выступал в поддержку православной церкви и периодически – протестантов. Но в 1630 – 1640-е гг. произошли изменения, в результате каких местное учреждение шляхетского самоуправления очутилась под контролем униатов и католиков.

Полацкае ваяводства ў першай палове XVI ст. было своеасаблівым рэгіёнам ВКЛ. Тут захоўваліся многія элементы аўтаномнага жыцця,

якія замацоўваліся ў праве і пацвярджаліся манархамі [10, с. 85-92]. Мясцовая палітычная эліта, калі не ўлічваць намеснікаў ці, пазней, ваяводаў, мела мясцовае паходжанне і складалася ў падаўляючай большасці з праваслаўных. Попіс войска ВКЛ 1528 г. сведчыць, што полацкія баяры і князі за невялікім выключэннем належалі да праваслаўных. Выснова гэта заснавана на аналізе анамастычнага матэрыялу дакумента, што не гарантуе ад памылак, але носьбітаў відавочных каталіцкіх імёнаў у спісе адзінкі (Марцін, Бертош) [8, с. 154-155]. Не змянілася становішча і на 1552 г., што адлюстравала «Полацкая рэвізія»: прыналежнасць да неправаслаўнага веравызнання можна суаднесці толькі з некалькімі асобамі сярод больш сотні, уключаных у спіс полацкіх шляхціцаў [7, с. 495-496]. Калі абапірацца на гэтыя статыстычныя крыніцы, то яшчэ ў сярэдзіне XVI ст. падаўляючую большасць полацкіх шляхціцаў трэба аднесці да вызнаўцаў праваслаўя. Разам з тым, нельга не заўважыць, што сярод палачанаў былі прыхільнікі не толькі традыцыйнага веравызнання.

Ужо ў сярэдзіне XVI ст. полацкая шляхта адчула на сабе ўздзеянне ідэй пратэстантызму. Цяжка сказаць, хто і калі пачаў пашыраць новае вызнанне на Полаччыне, не выключана, што гэтаму спрыялі выхадцы з Польшчы. Так, актыўнымі прыхільнікамі пратэстантызму былі Францкевічы-Радзімінскія. Прыналежнасць гэтага польскага рода, шчыльна звязанага з пратэстантызмам [22, s. 170], да полацкай шляхты фіксуе «Полацкая рэвізія 1552 г.» [9, с. 48, 60, 123-124]. У Полацку пратэстанцкая абшчына існавала ўжо да 1563 г., а пасля вызвалення горада ад маскоўскай акупацыі ў 1579 г. полацкі ваявода М.М. Дарагастайскі заснаваў тут новы збор [6, с. 512]. Менавіта полацкая шляхта дала рэфармацыйнаму руху такога выдатнага дзеяча, як Васіль Цяпінскі, які меў у сваім маёнтку Цяпіна ў Полацкім ваяводстве друкарню [2, с. 127]. Не застаўся абыякавым да «новай» веры найбольш уплывовы і разгалінаваны шляхецкі клан ваяводства – Корсакі [22, s. 119-120]. Корсакі далі і адну з самых колькасных у ВКЛ, хаця і не вельмі паслядоўную, групу шляхецкіх «евангелікаў» [22, s. 280, 282].

Што датычыцца каталіцкага веравызнання, то яно пусціла карані на Полаччыне задоўга да XVI ст., але стан каталіцкай царквы тут быў досыць хісткім. На цэлае ваяводства да сярэдзіны XVI ст. прыходзілася толькі адна парафія [19, s. 237]. Заснаваны ў 1498 г. у Полацку бернардынскі кляштар[19, s. 250] не быў у стане выканаць маштабных місіянерскіх задачаў, з якімі каталіцкая царква не давала рады нават на захадзе ВКЛ з-за вялікай тэрыторыі і нешматлікасці святароў [19, s. 236-243]. Маласпрыяльныя часы для каталіцкай царквы наступілі ў выніку пашырэння Інфлянцкай вайны на тэрыторыю Беларусі. Захоп Полацка ў 1563 г. і працяглая акупацыя маскоўскімі войскамі большай часткі

ваяводства прывяло да вымушанай міграцыі каталіцкага кліра і шляхты. «Зачыстка» тэрыторыі ваяводства маскоўскімі ўладамі ад неправаслаўных уплываў магла пайсці на карысць праваслаўным. Толькі ў 1579 г. пачало аднаўляцца даваеннае становішча. Стаўленне полацкіх абываталяў да каталіцкай царквы ў гэты час яскравым чынам ілюструе выпадак, апісаны Іванам Лапай. Падчас Віленскага з'езда шляхты ВКЛ дэлегацыя Полацкага ваяводства ў складзе падкаморыя Анікея Корсака і пісара земскага Юрыя Катавіцкага выступіла супраць рашэння Стэфана Баторыя заснаваць у Полацку езуіцкі калегіюм і перадаць яму частку земляў, якія належалі праваслаўнай царкве [7, с. 176, 181]. Пазіцыя полацкіх паслоў, прычым выказаная каралю адначасова з падзякай за вызваленне ад маскоўскай акупацыі, напэўна не мела толькі асабісты характар, а адлюстроўвала настроі пэўнай часткі шляхты, па меншай меры тых, хто, выпраўляючы паслоў на з'езд, складаў на сойміку інструкцыю. Не выключана, што палачане спадзяваліся «пагрэць рукі» за кошт уладычых земляў без удзелу езуітаў. Але сама рэакцыя на каралеўскія планы, скіраваная найперш на абмежаванне прысутнасці адукацыйнай каталіцкай установы, сведчыць пра выразныя антыкаталіцкія настроі мясцовай эліты.

Напрыканцы XVI ст. і ў першыя дзесяцігоддзі XVII ст. Полацкае ваяводства заставалася ў відавочнай апазіцыі да афіцыйнай палітыкі варшаўскіх уладаў у адносінах да праваслаўя [21, s.12]. Датычылася гэта, у першую чаргу, мяшчанства, але таксама і шляхты. Мясцовая шляхецкая грамада неадназначна ўспрыняла абвяшчэнне уніі ў 1596 г. Ужо напярэдадні сойма 1598 г. полацкі соймік апынуўся ў рэчышчы палітыкі кіеўскага ваяводы Канстанціна Астрожскага, правадыра праваслаўнай партыі, і яго хаўрусніка віленскага ваяводы Крыштапа Радзівіла, які ачольваў пратэстантаў у ВКЛ. На сойміку ў 1598 г. полацкія абывацелі актыўна падтрымалі просьбу праваслаўнага віленскага брацтва, якое скардзілася на праслед ад месцкіх уладаў і каралеўскіх ураднікаў: «*Віленскае Брацтва грэчаскай рэлігіі дало нам справу пра тое, нібы ім бяспраўе немалое чынілася, змушалі іх да паслушэнства і да іншага, па-рознаму праследуючы, і ў нявіннасці выклікалі на суды*» [16, s. 239]. Полацкія пасы атрымалі даручэнне прасачыць, каб «*ніхто не быў праспешаны, а маёнткі той рэлігіі каб давалі толькі асобам таго ж набажэнства паводле старадаўніх звычаяў і правоў*» [16, s. 239]. Не з'яўляецца выпадковым той факт, што акурат на полацкім сойміку ў 1599 г. пад старшынствам мясцовага падваяводы Баркулаба Корсака быў складзены пратэст супраць уніі, засведчаны шматлікімі подпісамі і пячаткамі [1, с. 205]. За абарону праваслаўя полацкі соймік выказаўся ў 1607 г.: «*Рэлігіі набажэнства грэцкага Віленскага брацтва, каб ніякага ўціску не чынілася*» [17, s.

191]. Полацкія абывацелі не толькі спрабавалі абараніць праваслаўе, але лічылі патрэбным прапаноўваць разнастайныя рэцэпты яго ўдасканалення. У складзенай на сойміку 27 сакавіка 1607 г. інструкцыі прапаноўвалася наступнае: «*Уладыкам Полацкім трэба прызначаць таго, за каго будуць прасіць паны* ***полацкія абывацелі****, а пасля смерці уладыкі, каб старосты С. Сафіі трымалі ўладычыя добра, якія потым пераходзілі да наступніка, які б па нашай просьбе прызначаўся* «[17, s. 191].

На працягу XVII ст. полацкі соймік неаднаразова і ў розных формах выступаў у абарону пераважна праваслаўных. Перад соймам 1609 г. мясцовыя абывацелі ўнеслі ў тэкст пасольскай інструкцыі пункт аб захаванні маёмасці «*Рускай Царквы*» паводле «*старога звычаю*»[3, с. 72]. На сойміку ў Полацку у той жа час разглядалася справа «*Віленскага брацтва грэцкай рэлігіі*», па выніках чаго паслы абавязваліся паспрыяць вырашэнню справы «*без парушэння права*» [3, с. 72].

На жнівеньскім сойміку 1611 г. полацкія абывацелі ў чарговы раз выказаліся ў падтрымку праваслаўнай царквы. Соймікавая інструкцыя патрабавала, каб адносна асоб, «*якія пад зверхнасцю мітрапаліта быць не жадаюць*», дзейнічала канстытуцыя сойма 1609 г., якая стала прававой падставай прызнання статуса праваслаўнай царквы [20, s. 257], і ўсе трыбунальскія дэкрэты «*пры моцы сваёй заставаліся*» [18, s. 51v.]. На гэтым жа сойміке палацкія шляхціцы рашуча падтрымалі пратэстантаў, а сярод абраных паслоў ад павета быў адзін з правадыроў «іншаверцаў» кашталян Парнаўскі – Пётр Стаброўскі [18, s. 49]. Пасольская інструкцыя на сойм 1611 г. інфармавала: «*Была ўнесена справа ад паноў Патронаў сеньёраў Віленскага евангельскага збору аб разбурэнні і спаленні збору, а таксама раскраданні і поўным знішчэнні маёмасці супраць бурмістраў, райцаў і іншых мяшчанаў места Віленскага…*» [18, s. 51-51 v.]. Далей паведамлялася, што спробы прыцягнуць абвінавачаны бок да адказнасці перад Галоўным Літоўскім Трыбуналам поспеху не прынеслі, а яго дэкрэты ігнараваліся. Узрушаныя такім стаўленнем да вышэйшай апеляцыйнай установы, палачане патрабавалі ад паслоў прыкладання максімальных намаганняў па гэтым пытанні паколькі, як адзначана ў дакуменце «*справу збора разумеем як абразу спакою паспалітага*» [18, s. 51 v.].

Падзеі наступных дзесяцігоддзяў скарэктавалі настроі полацкіх шляхціцаў. Напэўна, не прайшлі незаўважанымі наступствы забойства ў суседнім Віцебску полацкага архіепіскапа Іясафата Кунцэвіча. Але як толькі з'явілася магчымасць, полацкія абывацелі адкрыта выступілі ў абарону праваслаўя. Нагодай стаў скон па ультракаталіцку настроенага Жыгімонта Вазы ў 1632 г. Напярэдадні элекцыйнага сойма 1632 г. на мясцовым сойміку было сфармулявана патрабаванне аб аднаўленні ў

Полацку дзейнасці праваслаўнай царквы: "*Унесена просьба ад Іх Міласцей Паноў абывацеляў полацкіх шляхецкага народу Русі неуніятаў, каб па прыкладу местаў Вільні, Мсціслаўля і Магілёва ў месце Полацкім для іх вольнага набажэнства была дадзена царква, каб яны маглі мець свабоднае набажэнства і трымаць святара, аб чым маюць старацца паслы*" [15, s.1]. Побач з гэтымі патрабаваннямі полацкія абывацелі таксама актыўна падтрымалі уніятаў, крыўды якіх выказаў полацкі архіепіскап Антоні Селява: "*Панове Русь неуніяты ў дыяцэзіі Яго Міласці архіепіскапства Віцебскага і Мсціслаўскага ў Магілёве і Мсціслаўлі пэўныя цэрквы адабралі, што учынілі пры адсутнасці Яго Міласці, пасля чаго выйшлі з-пад духоўнага падпарадкавання і Яго Міласці самому, а таксама іншым будучым у уніі духоўным і свецкім асобам розныя шкоды чыняць, нарэшце пагражаюць жыццю*" [15, s.1]. Усплеск плюралізма на полацкім сойміку дапаўняе патрабаванне пратэстантаў аб тым, "*каб зборы ў местах на старажытных месцах вольна і бяспечна будаваліся, таксама ж і шляхта ў сваіх маёмасцях зборы для набажэнства свайго магла свабодна будаваць*" [15, s.1].

Адметна, што толькі пункт, датычны праваслаўнай царквы, быў паўтораны ў інструкцыі полацкім паслам на каранацыйны сойм 1633 г. [13, арк. 14-14 адв.].

Перад соймам 1638 г. полацкія шляхціцы ізноў вяртаюцца да традыцыйнай праблематыкі. Дваццаць трэці пастулат гучаў наступным чынам: «*Грэчаская рэлігія каб была супакоена як сярод Іх Міласцей паноў унітаў, так і дэзунітаў*» [12, арк. 167 адв.].

Цікава, што такое ўпартае жаданне полацкай шляхты адстойваць інтарэсы праваслаўнай царквы ўваходзіць у супярэчнасць з наяўнай інфармацыяй пра рэальныя ахвяраванні для царквы. Няма палачанаў сярод найбольш вядомых фундатараў праваслаўных храмаў у першай трэці XVII ст. [1, с. 209]. Нельга выключаць, што голас у падтрымку дысідэнтаў належаў нейкай маргінальнай групе, ці, увогуле, быў вынікам пратэстанцка-праваслаўнай узаемападтрымкі.

Але далёка не кожны раз палачане выказваліся ў абарону ці маглі падтрымаць праваслаўную царкву. Не выключана, што на гэта магла паўплываць актывісцкая пазіцыя уніяцкіх і каталіцкіх святароў, звесткі пра прысутнасць якіх на полацкіх сойміках з 30-х гадоў XVII ст. набываюць рэгулярны характар [23, s. 95]. З'яўленне уніяцкіх іерархаў на сойміках мела на мэце не толькі абарону інтарэсаў царквы, але і блакіраванне намаганняў дысідэнтаў, у тым ліку і праваслаўных. Так, у 1640 г. антыпратэстанцкі характар пастаноў полацкага сойміка добра карэлюецца з прысутнасцю на ім Антонія Селявы, полацкага архіепіскапа [4, с. 48]. З іншага боку, прысутнасць уніятаў і асабліва

каталікоў на сойміку сведчыць пра відавочную канфесійную пераарыентацыю мясцовай эліты.

Адбылося гэта пад уздзеяннем шэрагу фактараў. Побач з мэтанакіраванай палітыкай падтрымкі уніі ў Полацкім ваяводстве з боку каралеўскага двара, вялікай актыўнасцю вызначалася і само уніяцкае святарства. Дзейнасць пакутніцку замардаванага полацкага архіепіскапа Я. Кунцэвіча мела відавочныя вынікі. Напэўна не адзіным шляхціцам, пакінуўшым пад яго ўплывам праваслаўе, быў уплывовы полацкі месцкі пісар Ян Дзягілевіч, якому святар параіў прачытаць лёсавызначальную кнігу «Абарона святога адзінства» [14, s. 23-24]. Толькі адчуванне ўпэўненасці ў сваіх сілах магло падштурхнуць натоўп на чале з вучнямі базылянскай школы Корсакамі ў ноч з 23 на 24 ліпеня 1638 г. разбурыць кальвінскі збор у Полацку, а потым закідаць камянямі праваслаўных мяшчан [20, s. 464].

У першай палове XVII ст. больш відавочнай стала прысутнасць і ўплыў у ваяводстве шляхціцаў польскага паходжання, каталікоў па веравызнанні. У XVI–XVII стст. на Полаччыне аселі Радзімінскія, Беганскія, Кланоўскія, Кунінскія, Ласоўскія, Бажымоўскія [5, с. 48-55]. Некаторыя з іх дасягнулі высокіх пасадаў у мясцовай урадніцкай іерархіі [11, с. 73-80].

Полацкая шляхта да сярэдзіны XVI ст. была амаль выключна праваслаўнай па канфесійнай прыналежнасці. Прыхільнікі каталіцызму не ўтваралі для яе відавочнай канкурэнцыі. Распаўсюджванне рэфармацыйных ідэяў істотным чынам захапіла і ўсходнія ваяводствы ВКЛ, дзе пратэстанты папаўнялі свае шэрагі за кошт праваслаўных. Наступ уніяцкай царквы на Полаччыне спачатку ўспрымаўся адмоўна. Мясцовы соймік на працягу першых чатырох дзесяцігоддзяў уніі выступаў у падтрымку праваслаўнай царквы і перыядычна – пратэстантаў. На працягу 1630 – 1640-х г. адбыліся змены, у выніку якіх мясцовая ўстанова шляхецкага самакіравання апынулася пад кантролем уніятаў і каталікоў.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края. – Минск: Изд. центр БГУ, 2004. – 407 с.
2. Галенчанка, Г. Цяпінскі / Г. Галенчанка // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. У 6 т. – Т. 6, кн. 2. – Мінск: БелЭн, 2003. – С. 127 – 128.
3. Галубовіч, В., Радаман, А. Інструкцыя полацкай шляхты на сойм 1609 г. / В.Галубовіч, А. Радаман // Commentarii polocenses historici. – 2006. – Т. III. – С.70 – 72.
4. Галубовіч, В.У. Пасольская інструкцыя ад шляхты полацкага ваяводства на сойм 1640 г. / В.У Галубовіч // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі: матэрыялы IV Міжнароднай навуковай канферэнцыі. – Полацк, 2003. – С. 41 – 49.
5. Галубовіч, В. Шляхта польскага паходжання ў Полацкім ваяводстве ў канцы XVI – XVII стст. / В.Галубовіч // Матэрыялы гісторыка-краязнаўчай канферэнцыі: да 80-годдзя Полацкага краязнаўчага музея. – Полацк: НПГКМЗ, 2008. – С. 47 – 55.
6. Гісторыя Беларусі. У 6 т. – Т. 2: Беларусь у перыяд Вялікага Княства Літоўскага. – Мінск: Экоперспектива, 2008. – 688 с.
7. Лаппо, И. И. Великое княжество Литовское от заключения Люблинской унии до смерти Стефана Батория (1569 – 1586). Опыт исследования политического и общественного строя / И. И. Лаппо. – Т. 1. – СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1901. – 796 с.
8. Перапіс войска Вялікага княства Літоўскага 1528 г. Метрыка Вялікага княства Літоўскага. Кніга 523: Кніга публічных спраў 1. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – 444 с.
9. Полоцкая ревизия 1552 г. – Москва: Университетская типография, 1905. – 237 с.
10. Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. – Вып. III. – Москва, 1980. – 215 с.
11. Радаман, А. Земскія ўраднікі Полацкага ваяводства (другая палова XVI – першая палова XVII стст.) / А.Радаман, В.Галубовіч, Д.Вілімас // Commetarii polocenses historici. – 2004. – Т. I. – С. 73 – 80.
12. Российская Национальная Библиотека в Санкт-Петербурге. Отдел рукописей. Автографы Дубровского. № 124.
13. Российская Национальная Библиотека в Санкт-Петербурге. Отдел рукописей. Автографы Дубровского. № 132.
14. Akta męczeńskie unii // Rocznik Towarzystwa historyczno-literackiego w Paryżu. Rok 1868. – Paryż: Księgarnia Luxemburgska, 1869. – S. 1 – 63.
15. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Archiwum Radziwiłłów. Dział II. Sygn. № 1066.
16. Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie. Rks. 2234.
17. Biblioteka PAU i PAN w Krakowie. Rks. 360.
18. Biblioteka PAU i PAN w Krakowie. Rks. 365.
19. Błaszczyk, G. Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności. 1492 – 1569 / G. Błaszczyk. – Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002. – 336 s.
20. Kempa, T. Wobiec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i pierwszej połowie XVII wieku / T. Kempa. – Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2007. – 624 s.
21. Kempa, T. Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII wieku / T. Kempa // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – Z. 22. – Białystok, 2004. – S. 5 – 41.
22. Liedkie, M. Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobiec wyznań reformacyjnych / M. Liedkie. – Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2004. – 313 s.
23. Rachuba, A. Wielkie Księstwo Litewskie w systemie parlamentarnym Rzeczypospolitej w latach 1569 – 1763 / A. Rachuba. – Warszawa: Wyd-wo Sejmowe, 2002. – 376 s.

Галубовіч Віталь Уладзіміравіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт, Гродзенскі дзяржаўны аграрны універсітэт.

УДК 947.6

В.П. Гарматны (Баранавічы)

ПАДРЫХТОЎКА І ПРАВЯДЗЕННЕ БЕРАСЦЕЙСКАЙ ЦАРКОЎНАЙ УНІІ 1596 г.

Статья посвящена процессу подготовки церковной унии и собора 1596 г. в Бресте. Отмечается, что Брестская церковная уния резко ухудшила положение Православной церкви ВКЛ, которую лишили последних проявлений попечительства со стороны закона и государства.

Думка пра ажыццяўленне царкоўнай уніі праваслаўных жыхароў Вялікага княства Літоўскага з Каталіцкаю царквою даўно прываблівала рымскіх пап і мала-памалу стала ўвасабляцца ў жыццё. Езуіты прапагандавалі ў ВКЛ ідэю уніі сваімі пропаведзямі, дыспутамі з праваслаўнымі, сваімі школамі і асабліва праз свае творы. Такім чынам, яны змаглі дастаткова азнаёміць просты праваслаўны люд з ідэяй уніі. Падрыхтоўцы уніі ў значнай ступені спрыяла тагачаснае становішча Праваслаўнай царквы, далёка не заўсёды адпавядаючае кананічнаму статусу. Купля і продаж царкоўных пасад, ігнараванне пастырскіх абавязкаў і парушэнне царкоўных канонаў прынялі паграджаючыя памеры. Ужо з канца XV ст. мітрапаліта і епіскапаў прызначаў кароль ці найбольш уплывовыя магнаты. Сам кіеўскі мітрапаліт Анісіфор Дзевачка быў жанаты двойчы і да свайга рукапакладання ў духоўны сан з`яўляўся ўдаўцом пасля смерці другой жонкі, і таму ён ніяк не мог быць духоўнай асобай [3, с. 26; 4, с. 107].

Справа аб'яднання каталіцкай і праваслаўнай веры ставілася ў глабальным маштабе першапачаткова на Канстанцкім (1418 г.) і на Фларэнтыйскім (1438 г.) саборах. Упершыню на тэрыторыі ВКЛ ідэю уніі падтрымаў Вітаўт, які бачыў непазбежнасць барацьбы праваслаўя і каталіцтва на сваіх землях. Таму пытанне царкоўнай уніі мела на землях ВКЛ амаль 200-гадовую гісторыю. Не дзіўна, што езуіты так ухапіліся за ідэю уніі – для іх унія была не новай самастойнай царквой, а толькі пераходным этапам ад праваслаўя да каталіцызма [2, с. 355]. Галоўнай прычынай падрыхтоўкі царкоўнай уніі стала імкненне да збліжэння царкоўных і свецкіх іерархаў ВКЛ і Польшчы.

Галоўным тэарэтыкам уніі і яе ідэйным натхняльнікам стаў езуіт Пётр Скарга (Павенскі), які абгрунтаваў сваю задуму ў кнізе «Пра еднасць касцёла Божага» (1577 г.). У сваім шырокавядомым трактаце Скарга заклікаў праваслаўных грамадзян ВКЛ вярнуцца да рашэнняў Фларэнтыйскага сабора, пагадзіцца з тымі «нязначнымі», на яго погляд, умовамі, якія прывядуць да рэлігійнай згоды ў Рэчы Паспалітай. Ён

накідаў шырокую праграму палітычна-культурнай дзейнасці на землях ВКЛ: раіць наладжваць супольныя сяброўскія сустрэчы каталіцкіх і праваслаўных святароў, паноў, шляхты, браць пад апеку беларускія і ўкраінскія школы, кнігавыдавецтвы, перакладаць на польскую або «рускую» мову карысныя кнігі і г.д. Асаблівую ролю езуіт надаваў каталіцкім вучоным, якія павінны былі займацца апрацоўкай грамадскай думкі, «пераконваць» беларускіх і ўкраінскіх паноў і шляхту, растлумачваць неабходнасць рэлігійнай згоды, уніі, шкоднасць «схізмы» (праваслаўя).

У сваім творы Скарга вызначыў тры асноўныя, на яго думку, прычыны крызісу Праваслаўнай царквы: дапушчэнне шлюбу святароў, выкарыстанне стараславянскай мовы, якая нібыта прывяла да крызісу навукі, і ўмяшанне свецкіх асоб у царкоўныя справы [3, с. 30]. Узнікненне «схізмы» Скарга тлумачыў адыходам грэка-візантыйскага свету ад «сапраўднай» веры, заняпадам яе культурна-гістарычных і рэлігійных традыцый пад уплывам Атаманскай Порты і мусульманства, а таксама распаўсюджваў тэзіс аб тым, што канстанцінопальскі патрыярх пасля захопу ў 1453 г. туркамі-асманамі Канстанцінопаля (зараз Стамбул) з'яўляецца падданым турэцкага султана і адстойвае яго інтарэсы [6, с. 52].

Праваслаўныя іерархі ВКЛ не жадалі падпарадкоўвацца маскоўскаму патрыярху, які прыняў гэты тытул у 1589 г. і меў намер пашырыць сваю ўладу на ўсю тэрыторыю былой Кіеўскай Русі. Адначасова яны разлічвалі атрымаць усе прывілеі і правы каталіцкіх епіскапаў, абаперціся на падтрымку з боку Каталіцкай царквы ў нарастаючым канфлікце з брацтвамі, якія выступалі сапраўднымі абаронцамі праваслаўя, і рэфармацыйным рухам [5, с. 287; 7, с. 55].

Першым з праваслаўных іерархаў выказаў намер прыняць унію львоўскі епіскап Гедэон Балабан, дзеля гэтага ён уступіў у змову з луцкім епіскапам Кірылам Цярлецкім, з якім да гэтага часу варагаваў. Яны пачалі схіляць новага кіеўскага мітрапаліта Міхаіла Рагозу склікаць сабор у Бельзе, без удзелу міран, для абмеркавання царкоўных праблем. Мітрапаліт вырашыў склікаць сабор па справах уніі ў Брэсце ў 1591 г. Цярлецкі, Балабан, мінскі епіскап Лаўрэнці Пельчыцкі і холмскі Дыянісій Збіруйскі сабраліся трохі раней у Бельзе і дамовіліся прыняць унію, з такім намерам яны і прыехалі ў Брэст.

На Брэсцкім саборы вышэйшыя іерархі Праваслаўнай царквы скардзіліся на сваё гаротнае становішча і на нелады са свецкімі ўладамі. Цярлецкі прама заявіў, што выхад толькі адзін – прыняць царкоўную унію. Іерархі склалі грамату, у якой пісалі, што яны па абавязку пастыраў дзеля таго, каб выратаваць сваіх прыхаджан ад бед, гатовы падпарадкавацца рымскаму папе, калі будзе захавана ўсходняя

абраднасць [1, с. 120]. У маі 1592 г. епіскапы перадалі грамату каралю Жыгімонту III, які выказаў ім удзячнасць, абяцаў розныя выгоды і «абарону ад нягод», роўныя правы з каталіцкім духавенствам.

Нягледзячы на гэтыя захады сваіх духоўных лідараў, праваслаўныя вернікі не збіраліся прымаць унію і лічылі гэтых чатырох епіскапаў здраднікамі. Львоўскае братства звярнулася да Канстанцінопальскага патрыярха з просьбай дапамагчы і прысляць у ВКЛ свайго экзарха.

Між тым памёр брэсцкі епіскап Мялеці Храбтовіч, і на яго месца ў 1593 г. быў узведзены сенатар і кашталян Брэсцкі Іпаці Пацей, сваяк вядомага абаронцы праваслаўя Канстанціна Канстанцінавіча Астрожскага, які, аднак, хутка паразумеўся з Цярлецкім і Балабанам і стаў галоўным арганізатарам падрыхтоўкі уніі [4, с. 109 – 110].

К.К. Астрожскі напісаў ліст Пацею, у якім выказаў думку, што аб`яднанне цэркваў павінны правесці перш за ўсё патрыярхі Усходніх Цэркваў, а таксама маскоўскі патрыярх, і раіў Пацею паехаць у Маскву і там папрасіць Вялікага князя Маскоўскага і мясцовых духоўных асоб, каб яны дапамаглі Праваслаўнай царкве ВКЛ. На гэта Пацей адказаў, што паездкі ў Маскву баіцца, бо там яго могуць арыштаваць і пакараць, і пісаў, што калі сам князь не дасягнуў пагаднення з мітрапалітам, «то і ён сам не адважваецца слова сказаць пра такія рэчы, бо мітрапаліт непрыхільны да рымлян». Гэта была відавочная няпраўда – Рагоза быў патаемным прыхільнікам уніі..

Прыхільнікі уніі не змаглі прыцягнуць на свой бок К. Астрожскага і атрымаўшы рашучы адказ [3, с. 46–47], вырашылі паспяшацца з прыняццем уніі. З гэтай мэтай шэраг вышэйшых асоб Праваслаўнай царквы, прыхільнікаў уніі (епіскапы Балабан, Рагоза, Пацей, Збіруйскі, Пельчыцкі і іншыя), у чэрвені 1595 г. падпісалі акт аб прыняцці уніі.

22 верасня 1595 г. адбылася нарада прыхільнікаў уніі, на якой абмяркоўвалася пытанне заключэння уніі і накіравання пасольства ў Рым. Адначасова адзначалася, што пад уплывам агітацыі К. Астрожскага народ настроены супраць будучай уніі.

Адначасова епіскапы далі Цярлецкаму і Пацею даручэнне наведаць рымскага папу Клімента VIII і зацвердзіць аб'яднанне Каталіцкай і Праваслаўнай цэркваў пад яго ўладай. 15 лістапада 1595 г. Іпаці Пацей і Кірыл Цярлецкі прыбылі ў Рым і перадалі ў папскую канцылярыю шэраг дакументаў, абапіраючыся на якія рымскі першасвятар мог прыняць рашэнне аб заключэнні царкоўнай уніі: 1) дамову епіскапаў ад 1 снежня 1594 г.; 2) артыкулы ад 1 чэрвеня 1595 г.; 3) саборнае пасланне папе ад 12 чэрвеня 1595 г.; 4) лісты караля і каталіцкіх біскупаў [6, с. 64–65].

Справу падрыхтоўкі уніі ўскладніў Клімент VIII, які ў сваёй буле, высланай мітрапаліту Рагозе адразу пасля выезду з Рыма Цярлецкага і Пацея, патрабаваў яшчэ і ўвядзення ва уніяцкую царкву каталіцкага

набажэнства. Епіскапы прадбачылі непазбежнасць абурэння праваслаўных і адправілі папе ліст, у якім прасілі яго адмяніць сваё патрабаванне. Клімент VIII згадзіўся і задаволіўся толькі падначаленнем праваслаўнай царквы Рэчы Паспалітай сваёй уладзе [2, с. 357].

Пасля атрымання з Рыма згоды на унію і ў адпаведнасці з універсалам Жыгімонта III у Брэсце ў царкве Святога Мікалая на пачатку кастрычніка 1596 г. сабраўся царкоўны сабор, мэтай якога было абвяшчэнне царкоўнай уніі. Адначасова па ініцыятыве Канстанціна Астрожскага ў доме пратэстанта Райскага сабраўся праваслаўны царкоўны сабор, які пракляў усіх, хто прысутнічаў на уніяцкім саборы і пазбавіў іх сана. У адказ уніяцкі сабор зрабіў тое самае ў дачыненні да сваіх апанентаў.

Абодва бакі ўяўлялі сабою ўзброеныя лагеры, шатры і гарматы пакрывалі наваколле Брэста. Католікі, каб не дапусціць ніякага ўздзеяння праваслаўных на Рагозу, узялі яго пад свой кантроль і ахову. Каб пазбавіць праваслаўных магчымасці весці саборныя нарады ў царкве, Іпаці Пацей, епіскап брэсцкі, загадаў зачыніць усе храмы, і праваслаўныя вымушаны былі выбраць для пасяджэнняў сабора прыватны дом, у якім знаходзілася вялікая зала, што служыла пратэстанцкай малельняй. Праваслаўныя падзяліліся на дзве часткі – свецкую і духоўную, вызначылі парадак пасяджэнняў і пасля асвячэння залы духоўнага сабора пачалі сваю дзейнасць [4, с. 122-123].

Насуперак канонам, патрабуючым асуджэння вінаватых і іх ушчування, епіскапы не выслухалі меркаванняў праваслаўных і адразу прызналі іх вінаватымі. Пытанне аб уніі не абмяркоўвалася на уніяцкім саборы, а толькі была прачытана папская зацвярджальная грамата на унію. 9 (19) кастрычніка 1596 г. пасля ўрачыстай працэсіі пад час набажэнства была абвешчана знакамітая Брэсцкая (Берасцейская) царкоўная унія. Новастворaная Уніяцкая царква захавала свае структуры: усе праваслаўныя епархіі, якія ахоплівалі беларускія землі, сталі уніяцкімі (Пінска-Тураўская, Полацкая, Смаленская і Уладзіміра-Берасцейская), а уніяцкі мітрапаліт захаваў тытул мітрапаліта кіеўскага з кафедрай у Навагрудку і Вільні.

Праваслаўныя епіскапы ВКЛ выступілі супраць заключанай уніі і адзначылі, што пытанне аб адзінстве цэркваў павінны вырашаць сусветныя саборы, і што яна можа сапраўды адбыцца толькі пры ўмове ліквідацыі ўсіх супярэчнасцей паміж Праваслаўнай і Каталіцкаю цэрквамі ў веры і абрадах і згодзе ўсіх усходніх патрыярхаў. Іерархі Праваслаўнай царквы 9 кастрычніка 1596 г. прынялі рэзалюцыю і надалей цвёрда прытрымлівацца праваслаўя і не падпарадкоўвацца пастырам-уніятам [3, с. 50-52].

Дагматычныя, абрадава-літургічныя, іерархічныя і юрыдычныя асновы уніяцкай царквы вызначаны трыццаццю трыма «Берасцейскімі артыкуламі», прызнанне якіх стала галоўнаю ўмовай заключэння уніі. Артыкулы былі закліканы ліквідаваць дэзарганізацыю Праваслаўнай царквы ва ўсіх сферах духоўнага, матэрыяльнага і культурнага жыцця Яны агаворвалі дзяржаўныя гарантыі пан неснасці Уніяцкай царквы, стваралі перашкоду яе лацінізацыі і паланізацыі, прадугледжвалі захаванне адміністрацыйнай самастойнасці і незалежнасці ад рымскага касцёла, павышэнне сацыяльнага статусу епіскапату, захаванне ўсходне-візантыйскай традыцыі. Праваслаўныя епіскапы, якія падпісалі унію, прызнавалі над сабою вяршэнства папы рымскага, але праваслаўная абраднасць павінна была заставацца ранейшай [5, с. 287; 7, с. 331]. Разам з тым Уніяцкая царква прызнавала догмат аб зыходжанні Святога Духа не толькі ад Бога-Бацькі, але і ад Бога-Сына («філіокве», з цягам часу былі прыняты і іншыя асноўныя рымска-каталіцкія дагматы).

Брэсцкая царкоўная унія 1596 г. рэзка пагоршыла становішча Праваслаўнай царквы ВКЛ, якую пазбавілі апошніх праяў апякунства з боку закона і дзяржавы. Уніяцкімі храмамі ў асноўным станавіліся праваслаўныя цэрквы, што не магло падабацца тым праваслаўным вернікам, якія не жадалі мяняць веру. З пункту гледжання свецкіх уладаў і уніяцкіх іерархаў, Уніяцкая царква становіцца свайго роду пераемніцай Праваслаўнай царквы, а праваслаўныя веруючыя павінны былі або падпарадкавацца уніяцкім епіскапам або апынуцца па-за законам, як гэта ў выніку фактычна і адбылося [8, с. 114]. Аб'яднанне, якое здзяснялася падманам і гвалтам, не спрыяла аб'яднанню Праваслаўнай і Каталіцкай царквы, а прывяла да з'яўлення новай – Уніяцкай, што істотна ўскладніла рэлігійныя і нацыянальна-культурныя супярэчнасці на Беларусі, Украіне і Літве.

Такім чынам, пасля Брэсцкага сабора 1596 г. на землях ВКЛ з`явілася новая царква – Уніяцкая, якая з цягам часу ахапіла абсалютную большасць вернікаў. Па планах яе стваральнікаў-езуітаў, Уніяцкая царква павінна была служыць толькі сродкам паступовага пераводу праваслаўных у лона каталіцызму. Але, трэба адзначыць, што яна перасягнула рамкі, адведзеныя ёй каталіцкім духавенствам, і набыла рысы беларускай нацыянальнай царквы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Гронский, А.Д. Уния и политика в белорусской истории / А.Д. Гронский // XI Международные Кирилло-Мефодиевские чтения (Минск, 24–26 мая 2005 г.). – Минск: Ковчег, 2006. – С. 116–130;
2. Ермаловіч. М.І. Беларуская дзяржава Вялікае княства Літоўскае / М.І. Ермаловіч // Мінск: Беллітфонд, 2000. – 448 с.

3. З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / пад рэд. М.В. Біча і П.А. Лойкі. – Мінск: Экаперспектыва, 1996. – 134 с.
4. Зноско, К. Исторический очерк церковной унии / К. Зноско. – Москва: Мартис, 1993. – 233 с.
5. Никольский, Н.М. История русской церкви / Н.М. Никольский. – Минск: Беларусь, 1990. – 541 с.
6. Падокшын, С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (філасофска-гістарычны аналіз) / С.А.Падокшын. – Мінск: Беларуская навука, 1998. – 111 с.
7. Рэлігія і царква на Беларусі: энцыклапедычны даведнік – Мінск: Беларуская энцыклапедыя, 2001. – 368 с.
8. Шукан, М.Г. Нарушение имущественных прав Православной церкви вследствие заключения Брестской церковной унии 1596 г. / М.Г. Шукан // XII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения (Минск, 24 – 26 мая 2006 г.). – Минск: Ковчег, 2007. – С. 114–121.

Гарматны Віталь Пятровіч – магістр гістарычных навук, Баранавіцкі дзяржаўны універсітэт.

УДК 2-9

П.І. Гарбуль, П.С. Рамановіч (Брэст)

РОЛЯ ІОСІФА РУЦКАГА ВА ЎМАЦАВАННІ УНІЯЦКАЙ ЦАРКВЫ Ў РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ

Статья посвящена деятельности известной исторической личности – митрополита Иосифа Рутского по укреплению униатской церкви.

Берасцейскі царкоўны сабор 1596 г. паклаў пачатак існавання на землях Вялікага княства Літоўскага новага веравызнання – уніяцтва. Першыя іерархі уніяцкай царквы кіеўскія мітрапаліты Міхаіл Рагоза (1596–1599 гг.) і Іпацій Пацей (1599–1613 гг.) паспелі распрацаваць агульныя прынцыпы існавання новай веры і падыходы да яе распаўсюджвання. Асноўная праца па умацаванню уніі была выканана трэцім мітрапалітам Іосіфам Руцкім (1613–1637 гг.).

Шлях І. Руцкага да уніяцтва быў складаным. Нарадзіўся ён на Навагрудчыне ў шляхецкай кальвіністкай сям'і, быў ахрышчаны паводле праваслаўнага абраду. Адукацыю атрымаў у Карлавым універсітэце у Празе, грэчаскім калегіуме ў Рыме, дзе прыняў унію. З 1603 г. І.Руцкі знаходзіўся ў Вільні, дзе займаў пасады рэктара Віленскай уніяцкай семінарыі, архімандрыта Віленскага Троіцкага манастыра. У 1612 г. І. Руцкі быў прызначаны епіскапам галіцкім [1, с. 280].

Узначаліўшы ў 1613 г. Кіеўскую мітраполію, ён каб узбуйніць царкву, узняць яе аўтарытэт у вачах хрысціянскага свету, зрабіць прыцягальнай для вернікаў, распачаў падрыхтоўку карэнных рэформ.

Рэфарматарская дзейнасць І. Руцкага насіла шматбаковы, комплексны характар. Важнейшае значэнне мітрапаліт надаваў пабудове цэркваў і заснаванню манастыроў. Яго намаганнямі былі ўзведзены Быценьскі, Жыровіцкі, Навагародскі уніяцкія манастыры. Яны сталі падмуркам новай царквы, асяродкамі хрысціянскай культуры і духоўнасці.

Асаблівую ўвагу І. Руцкі звяртаў на навучанне моладзі і падрыхтоўку пастыраў. Ён дамогся каралеўскага прывілея на адкрыццё школ у Навагародку, Мінску, Барунах, Жыровічах. Гэтыя адукацыйныя ўстановы перанялі арганізацыю, сістэму і змест навучання езуіцкіх калегіумаў і з 1615 г. атрымалі роўныя з імі правы і прывілеі. Настаўнікаў для уніяцкіх школ рыхтавалі ў Віленскай езуіцкай акадэміі, замежных універсітэтах, калегіўмах. Сістэма уніяцкай адукацыі і выхавання лічылася адной з лепшых. Яна праіснавала да пачатку 40-х гг. XIX ст.

Галоўную стаўку ў справе ўмацавання грэка-каталіцкай веры Іосіф Руцкі зрабіў на ўтварэнне Ордэна, які павінен быў сабраць і аб'яднаць усе духоўныя сілы царквы. Мэты, характар дзейнасці новага манаскага Ордэна, яго структура былі вызначаны ў падрыхтаванай мітрапалітам тэарэтычнай працы «Правілы манаскага жыцця». Афармленне манаскай карпарацыі, якая на ўстаноўчай кангрэгацыі атрымала імя вядомага багаслова старажытнасці Святога Васіля (Базыля) Вялікага, адбылося, па сцвярджэнні Івана Саверчанкі, у перыяд шасці з'ездаў прадстаўнікоў буйнейшых манастыроў – у Навагародку (1617 г.), Лаўрышаве (1612, 1626 гг.), Руце (1623 г.), Жыровічах (1629 г.) і Вільні (1636 г.) [4, с. 24]. На першай кангрэгацыі ў Навагародку быў прыняты статут Ордэна Базыльянаў, распрацаваны Руцкім на аснове правіл Святога Васіля на ўзор статутаў каталіцкіх ордэнаў, зацверджаны нормы прадстаўніцтва на наступных кангрэгацыях (ад аднага да чатырох паслоў ад манастыра ў залежнасці ад колькасці у ім манахаў), рэгламент правядзення пасяджэнняў. Вышэйшым органам Ордэна абвяшчалася кангрэгацыя, якая склікалася па меры неабходнасці, але не радзей, чым адзін раз у чатыры гады. Ствараліся і выканаўчыя структуры. Уводзілася пасада галоўнага адміністратара Ордэна – протаархімандрыта (генерала), які выбіраўся на кангрэгацыі таемным галасаваннем і падпарадкоўваўся папе рымскаму праз уніяцкага мітрапаліта. Дарадчыкамі протаархімандрыта з'яўляліся яго чатыры намеснікі. Пры Апостальскім пасадзе ў Рыме базыльяне мелі свайго прадстаўніка – пракуратара. Гэта

дазваляла ім атрымліваць інфармацыю аб царкоўным жыцці ў свеце, каардынаваць дзейнасць Ордэна. Для вырашэння магчымых супярэчнасцей І. Руцкі прадбачліва ўвёў пасаду манітора – пасрэдніка паміж Ордэнам і епіскапамі. Манітор знаходзіўся пры двары кіраўніка епархіі і ажыццяўляў сувязь паміж ім і базыльянскімі манастырамі. На вяршыні ордэнскай піраміды стаяў мітрапаліт. Яго ўзаемадзеянне з Ордэнам ажыццяўлялася праз каад'ютара – намесніка. Пазней практыка дзеяння Ордэна запатрабавала ўнесці ў яго арганізацыйную структуру пэўныя ўдасканаленні. У 1621 і 1623 гг. былі ўведзены пасады генеральнага правінцыяла (вікарыя) і генеральнага сакратара, якія займаліся вырашэннем пытанняў на месцах і справаводствам.

Дзейнасць Ордэна падмацоўвалася распрацаванымі І. Руцкім унутранымі механізмамі функцыянавання, уласнай адукацыйнай праграмай: былі створаны правілы для ўсіх станаў манаскай супольнасці, рэгламентаваліся паводзіны кожнага базыльяніна, дзейнічалі строгія этычныя нормы і жорсткая дысцыпліна, існавала свая сістэма барацьбы з парушэннямі, уводзіліся адзіны распарадак дня і ўніформа, дзейнічаў прынцып поўнага самазабеспячэння ўсім неабходным, рэгламентаваліся фінансавыя справы, узнікалі навучальныя ўстановы. Ідэя стварэння Ордэна аказалася настолькі ўдалай і была так добра рэалізавана, што ў 30-я гг. XVII ст. базыльяне сталі прэтэндаваць на першынства сярод усіх хрысціянскіх ордэнаў. Многія даследчыкі ўвогуле ролю базыльянскага ордэна ў працэсе пашырэння уніяцтва ў Вялікім княстве Літоўскім параўноўваюць з роляй ордэна езуітаў у гісторыі каталіцкай канфесіі ў гэтай дзяржаве [2, с. 280].

Намаганні І. Руцкага па ўмацаванню уніяцтва сталі прыносіць плён. Колькасць вернікаў павялічвалася, уніяцкія іерархі станавіліся ўсё больш уплывовай сілай у дзяржаве і некаторыя з іх увайшлі ў склад Рады Вялікага княства Літоўскага. Аднак далейшае распаўсюджванне новай царквы было перапынена аднаўленнем у Княстве ў 1620 г. праваслаўнай мітраполіі. Ерусалімскі патрыярх Тэафан, карыстаючыся правам найвышэйшага духоўнага пастыра над праваслаўнымі вернікамі ў Вялікім княстве Літоўскім, прызначыў кіеўскага мітрапаліта І.Барэцкага і яшчэ шэсць праваслаўных епіскапаў, што з'явілася парушэннем умоў Берасцейскай царкоўнай уніі. І. Руцкі, абапіраючыся на падтрымку вялікага князя Жыгімонта Ваза, выступіў з пратэстам адносна дзеянняў Тэафана. Гэта прывяло на спрэчак паміж праваслаўнымі і уніятамі, якія перараслі ў літаратурную палеміку. Галоўным у палеміцы было пытанне: каму належыць права прызначэння

на царкоўныя пасады – гаспадару дзяржавы або найвышэйшай духоўнай асобе. І. Руцкі адстойваў традыцыі і нормы, замацаваныя ў галоўным зборы законаў краіны – Статуце Вялікага княства Літоўскага 1588 г., у адпаведнасці з якімі ў Княстве ўсе пасады раздаваў манарх. Узнікшая дыскусія абвастрыла канфесійную сітуацыю ў дзяржаве, прывяла ў 1623 г. да забойства ў Віцебску уніяцкага архіепіскапа Я. Кунцэвіча.

Каб зняць напружанасць і не дапусціць рэлігійнай вайны, І. Руцкі прапануе ўрэгуляваць міжканфесійны канфлікт і аб'яднаць вернікаў шляхам утварэння сваёй вялікакняжацкай патрыярхіі, заснавання новага цэнтра хрысціянства. Яго падтрымала большасць уніяцкіх епіскапаў. Аднак у праваслаўных іерархаў план І. Руцкага выклікаў абурэнне. Тады пытанне аб прымірэнні было вынесена мітрапалітам на Варшаўскі сойм 1626 г. Пасля доўгіх дыскусій вялікі князь Жыгімонт Ваза падпісаў пастанову аб скліканні ў Кобрыне 26 верасня 1626 г. агульнага сабора для абмеркавання пытання царкоўнай еднасці. Але праваслаўныя прадстаўнікі ў Кобрын не з'явіліся. Не прыбылі яны і на наступны супольны сабор ў Львоў, які быў прызначаны на 28 кастрычніка 1629 г., лічачы, што яднанне ім навязваюць.

Такім чынам, праект І. Руцкага аб утварэнні патрыярхіі ў Вялікім княстве Літоўскім не здзейсніўся. Адна з галоўных мэтаў яго жыцця пацярпела крушэнне. Нягледзячы на гэта, ён увайшоў у гісторыю як чалавек, што уніяцтва «… умацаваў, пашырыў і зрабіў сапраўднай царквою» [3, с. 289].

Увогуле, падчас знаходжання на мітраполіі Іосіфа Руцкага уніяцкая царква стварыла асновы тэалагічнай дактрыны, набыла адметныя рысы, структурную завершанасць, налічвала сем епархій [4, с. 63].

Спіс крыніц і літаратуры

1. Кароткі, У.А. Руцкі Іосіф Вельямін / У.А. Кароткі // Рэлігія і царква на Беларусі: энцыкл. давед. – Мінск, 2001.
2. Кірэеў, В.Р. Базыльяне / В.Р. Кірэеў // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. У 6 т. Т.1. – Мінск, 1993.
3. Коршунаў, А.Ф. Руцкі Іосіф Вельямін / А.Ф. Коршунаў // Мысліцелі і асветнікі Беларусі: энцыкл. давед. – Мінск, 1995.
4. Саверчанка, І. Апостал яднання і веры: Язэп Руцкі / І. Саверчанка. – Мінск, 1994.

Гарбуль Пётр Іванавіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт кафедры гісторыі Беларусі Брэсцкага дзяржаўнага універсітэта імя А.С. Пушкіна.

Рамановіч Павел Сцяпанавіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт кафедры гісторыі Беларусі Брэсцкага дзяржаўнага універсітэта імя А.С. Пушкіна.

УДК 2-9(476)

С.В. Казуля (Гродна)

МІСІЯНЕРСКАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ ОРДЭНА БАЗЫЛЬЯН У ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ XVII ст.

Рассматривается миссионерская деятельность базилианского ордена в соседних с Речью Посполитой странах. Его недостаточная активность объясняется неустойчивостью положения самой униатской церкви.

Эпоха Контррэфармацыі прынесла пашырэнне ўплыву Каталіцкай Царквы ва ўсім свеце. Менавіта ў другой палове XVI – XVII стст. каталіцызм пачынае адпавядаць сваёй назве «сусветны» і ахоплівае ўсе кантыненты. Каардынацыя місіянерскай дзейнасці знаходзілася ў руках Кангрэгацыі Прапаганды Веры, створанай булай папы Рыгора XV у 1622 г.

Ва Усходняй Еўропе прадметам асаблівай увагі Апостальскай Сталіцы былі праваслаўныя, якія засялялі абшары Рэчы Паспалітай, уладанні Габсбургаў, Венгрыю, Трансільванію, Асманскую імперыю, Маскоўскую дзяржаву. Ключавую ролю ў распаўсюджванні каталіцтва ў гэтым рэгіёне адводзілася уніяцкаму манаству Рэчы Паспалітай, якое ў 1617 г. аб'ядналася ў ордэн базыльян. І гэта зразумела. Уніятам, якія прытрымліваліся ўсходняга абраду, было лягчэй працаваць сярод праваслаўных, чым католікам-лацінаікам. На думку стваральніка базыльянскага ордэна Язэпа Вельяміна Руцкага, уніяцкія «манахі будуць успрымацца (праваслаўнымі) як свае, таму ім лягчэй будзе навучаць народ, вяртаць яго да паслухмянасці Святой Рымскай Царкве» [13, с. 24].

Планы рымскай курыі супадалі з геапалітычнымі інтарэсамі караля Рэчы Паспалітай Жыгімонта III, які быў зацікаўлены ў аслабленні Маскоўскай дзяржавы і Асманскай імперыі. Стварэнне уніяцкай царквы, менш залежнай ад уладаў, чым праваслаўная, дазволіла бы больш эфектыўна ўплываць на ўнутрапалітычныя працэсы ў гэтых краінах.

Акрамя знешніх чыннікаў, да місіянерскай дзейнасці ў суседніх краінах базыльян падштурхоўвала і рэлігійная сітуацыя ў Рэчы Паспалітай. Пасвячэнне патрыярхам Феафанам праваслаўнай іерархіі ў 1620 г. ускладніла становішча уніяцкай царквы. Супраць яе сталі выступаць не толькі праваслаўныя, але і частка каталіцкіх магнатаў і шляхты, у тым ліку некаторыя лацінскія епіскапы. Пачаўся пераход уніятаў у лацінскі абрад.

У гэтай сітуацыі мітрапаліт Я. Руцкі імкнуўся заручыцца падтрымкай Апостальскай Сталіцы. Каб даказаць неабходнасць

захавання царкоўнай уніі ў сябе на Радзіме, ён звяртаецца ў Кангрэгацыю Прапаганды Веры з шэрагам праектаў з удзелам базыльян. Адным з іх стаў план стварэння на тэрыторыі Рэчы Паспалітай місіянерскай семінарыі, выкладзены ў мемарандуме «Аб Масковіі» (1624 г.). Месцам знаходжання вучэльні быў абраны Мінск [6, с. 122].

Гэта ўстанова, па словах Я. Руцкага, павінна рыхтаваць «будучых прапаведнікаў сапраўднай веры, дзякуючы якім схізма будзе выкаранена, не толькі на Русі (беларуска-ўкраінскіх землях – С.К.), але таксама і ў Масковіі, і сярод іншых шматлікіх народаў гэтага абраду…, а менавіта … ў Валахіі, Малдавіі, Венгрыі, Сербіі, Балгарыі» [11, с. 28]. Кіраўніцтва семінарыяй планавалася даручыць базыльянам. Мітрапаліт спадзяваўся, што і самі семінарысты пасля заканчэння вучобы «стануць манахамі Чыну Св. Васіля Вялікага» або ўстрымаюцца ад шлюбу, што значна аблегчыць ім місіянерскую працу [11, с. 28].

Хоць у творы ў якасці абшару для місіі пералічаны шэраг краін з праваслаўным насельніцтвам, асаблівую ўвагу аўтар надаваў Маскоўскай Русі. Гэта тлумачыцца дзвюма прычынамі. Па-першае, «пераварочванне маскавітаў ніхто іншы не можа зрабіць, як толькі русіны, якія маюць з імі той самы абрад і мову богаслужбы» [11, с. 28]. Да таго ж, размоўная «маскоўская мова», на думку мітрапаліта, мала «адрозніваецца ад русінскай» [11, с. 26]. Па-другое, Я. Руцкі спадзяваўся, што каралевіч Уладзіслаў здолее рэалізаваць свае прэтэнзіі на маскоўскую карону і на троне гэтай дзяржавы будзе каталіцкі цар [11, с. 50; 14, с. 220–221]. Гэта створыць умовы для місіянерскай дзейнасці. Згодна мемарандаму, выпускнікі уніяцкай семінарыі заселяць маскоўскія манастыры. Як больш адукаваныя, чым мясцовае духавенства, яны «зоймуць пасады настаўнікаў у школах, святароў, візітатараў парафій», а з цягам часу – «епіскапаў ды іншыя вышэйшыя царкоўныя прэлатуры». За епіскапамі «як за сваімі ўладарамі пойдзе і народ» [11, с. 28]. Такім чынам, уся Маскоўская Русь пяройдзе ў падпарадкаванне Апостальскай Сталіцы.

План уніяцкага мітрапаліта быў падтрыманы Кангрэгацыяй Прапаганды Веры, якая ў жніўні 1626 г. выдаткавала 1000 скудзі на яго фінанасаванне [6, с. 105]. Праект місіянерскай семінарыі абмяркоўваўся на уніяцкім царкоўным саборы ў Кобрыне (1626 г.) і Лаўрышаўскай кангрэгацыі (1626 г.) базыльянскага ордэна [1, с. 31; 9, с. 98]. Было вырашана ахвяраваць ад кожнай епархіі і манастыра грошы на яе будаўніцтва. Свае ўкладанні зрабілі віленскі біскуп і князь Хрыстафор Збаражскі [11, с. 51]. Пытанне аб місіянерскай семінарыі заставалася актуальным для Рыма і ў 30-я гг. XVII ст. У інструкцыях, дадзеных Кангрэгацыяй Прапаганды Веры місіянеру Мікалаю Янсану, змешчана парада наведаць у Масковіі праваслаўныя манастыры, даведацца ў

ігуменаў: «Ці маглі б уніяцкія манахі прапаведаваць каталіцкую веру і засноўваць школы? Ці мажліва знайсці маладых манахаў для семінарыі, якая будзе заснавана ў Рускай Польшчы для рускіх уніятаў?» [11, с. 81].

Спадзяванні Я. Руцкага спраўдзіліся толькі часткова. Адмова Уладзіслава IV ад тытула маскоўскага цара ў 1634 г. зрабіла праблематычнай перспектыву місіянерскай працы ў Расіі. Семінарыя ў Мінску была адкрыта каля 1652 г. і праіснавала ўсяго 2 гады – да вайны, што пачалася ў 1654 г. [1, с. 52; 21, с. 51]. Яна не мела місіянерскага характару і займалася выключна падрыхтоўкай святароў для уніяцкіх прыходаў у Рэчы Паспалітай. Нічога невядома і аб прабыванні базыльян-місіянераў на тэрыторыі Маскоўскай дзяржавы.

Параўнальна большых поспехаў ордэн дасягнуў на Балканах. Ва ўладаннях аўстрыйскіх Габсбургаў пражывала шмат праваслаўных, сярод якіх былі сербскія ўцекачы з Асманскай імперыі (г. зв. ускокі). Частка іх пасялілася ў горнай мясцовасці Жумбэрак (Харватыя). Заграбскі рыма-каталіцкі епіскап Пётра Дамітрыевіч перадаў сербам спустошаны кляштар у вёсцы Марча, у якім уцекачы заснавалі свой манастыр. Пазней ён стаў цэнтрам новаўтворанай Марчанскай епархіі. У 1611 г. Сімун Вратанья, епіскап марчанскі, прыняў унію [17, с. 102; 20, с. 128]. Паколькі кантакты сербскіх уніятаў з Рымам былі эпізадычнымі, Кангрэгацыя Прапаганды Веры ў 1628 г. запатрабавала ад папскага нунцыя ў Вене К. Карафо падрабязную інфармацыю. Той вырашаў паслаць у Жумбэрак студэнта Венскага папскага калегіума Мяфодзія Тарлецкага [17, с. 102]. М. Тарлецкі паходзіў з шляхецкага роду з Бельзкага ваяводства; выконваў абавязкі пісара пры падскарбіі ВКЛ Мікалае Трызне [5, с. 446]. На пачатку 1620-х прыняў манаства ў ордэне базыльян; у 1626 – 1630 гг. вывучаў багаслоўе ў Венскім калегіуме [12, с. 160, № 2]. Чаму К. Карафо звярнуўся менавіта да яго? С.Сэнык тлумачыць гэта тым, што базыльянін меў агульны з сербамі абрад і ведаў іх мову [17, с. 102]. На нашу думку, М. Тарлецкага парэкамендаваў нунцыю мітрапаліт Я.Руцкі, паколькі без дазволу апошняга ён бы не рызыкнуў паехаць у місіянерскае падарожжа. Цалкам мажліва, што Апостальская Сталіца бачыла ў маладым і энергічным базыльяніне намесніка, а ў перспектыве – і пераемніка марчанскага епіскапа. Сімун Вратанья быў ужо ў сталым узросце, таму рымскай курыі патрэбна была гарантыя, што і пасля яго смерці епархія застанецца уніяцкай [16, с. 129].

Восенню 1628 г. М.Тарлецкі наведаў Марчу і пазнаёміўся з сітуацыяй [17, с. 102]. У лютым 1629 г. ён прыязжае ў Рым, перадае ў Кангрэгацыю Прапаганды Веры справаздачу мітрапаліта Я.Руцкага аб стане уніяцкай царквы ў Рэчы Паспалітай і дзеліцца ўражаннямі аб прабыванні ў Марчы [17, с. 103]. Верагодна, гэтай інфамацыі было

недастаткова, таму летам 1629 г. місіянер зноў прыязджае ў Харватыю. Напрыканцы свайго прабывання М. Тарлецкі складае план пераўтварэнняў ў царкоўным жыцці епархіі. Галоўная роля ў ім адводзілася базыльянам з Рэчы Паспалітай. Яны павінны былі пасяліцца ў Марчы, заснаваць манастыр са строгім статутам, а затым і семінарыю для навучання сербскіх манахаў і святароў [13, с. 257, 329–333]. Як бачым, план у агульных рысах тоесны вышэйзгаданаму мемарандаму Я.Руцкага. Абодва праекты разглядалі базыльян як галоўную рухаючую сілу царкоўнай рэформы і рабілі націск на адукацыю кліру. Сам М.Тарлецкі напрыканцы 1629 г. мусіў пакінуць Харватыю, паколькі атрымаў ад мітрапаліта Я.Руцкага прызначэнне на пасаду холмскага епіскапа [17, с. 103].

Наступны раз ён трапіў у Марчу на пачатку 1643 г. па дарозе ў Рым. Менавіта тады завязаліся кантакты М.Тарлецкага з маладым Юрыем Крыжанічам, які на той час працаваў святаром у Заграбскай каталіцкай епархіі [7, с. 21]. «Юры Крыжаніч, лацінскі святар, жадае наведаць Русь для вывучэння абрадаў і мовы. Ён хоча змяніць абрад, каб было лягчэй навяртаць душы», – пісаў М.Тарлецкі ў Кангрэгацыю Прапаганды Веры [19, с. 128]. У красавіку 1644 г. на зваротным шляху з Рыму ён зноў наведаў Харватыю і сустрэўся з Ю. Крыжанічам. [17, с. 104]. М.Тарлецкі абяцаў узяць маладога харвата «да сябе (у Холм – С. К.) як жадаючага вывучаць грэчаскі абрад і складаць палемічныя творы» [7, с. 22]. Якую мэту пераследаваў холмскі епіскап? На думку С. Сэнык, ён хацеў «даць Крыжанічу інструкцыі для правядзення місіянерскай працы ў Марчы» [17, с. 104].

Але навошта дзеля гэтага было ехаць у далёкі Холм? «Абрады і мову» сербаў лепш было вывучаць на месцы. Верагодна, існуе сувязь паміж запрашэннем М.Тарлецкага і жаданнем самога Ю.Крыжаніча паехаць місіянерам у Маскоўскую Русь. Упершыню аб сваіх планах малады харват паведаміў у Кангрэгацыю Прапаганды Веры яшчэ ў 1641 г., а затым неаднаразова іх паўтараў [7, с. 15–17]. Аб гэтым не мог не ведаць М.Тарлецкі. Прабыванне ў Холмскай епархіі сярод людзей, блізкіх па абраду і мове да жыхароў Маскоўскай дзяржав, павінна было падрыхтаваць Ю. Крыжаніча да канчатковай мэты яго місіі. Як вядома, харвацкі місіянер так і не змог наведаць Холмшчыну. У 1646 г. Кангрэгацыя Прапаганды Веры накіравала яго ў Смаленск, адкуль ён урэшце трапіў у Маскоўскую дзяржаву.

Прыкладна ў гэты ж час на Балканы прыехаў базыльянін Паўлін Дэмбскі (каля 1615 – 1656). Кароткія біяграфічныя звесткі аб гэтай асобе захаваліся ў рукапісным зборніку мітрапаліта Л. Кішкі пачатку XVIII ст. [4, с. 122–123]. На думку І.Скрутэня, П.Дэмбскі паходзіў са шляхты Плоцкага ваяводства [18, с. 150]. Але ў спісах студэнтаў Брунсбергскага

калегіума насупраць яго прозвішча пазначана: «Ruthenus» (русін) [12, с. 55, № 41]. Гэта сведчыць аб тым, што місіянер быў звязаны з рускай галіной роду, якая жыла ў Галіцыі. Пасля прыняцця манаства ў ордэне базыльян П. Дэмбскі з 1633 па 1637 г. вучыўся ў Брунсбергскім езуіцкім калегіуме. У сярэдзіне 40-х гг. XVII ст. Кангрэгацыя Прапаганды Веры прызначыла яго «апостальскім місіянерам у Балгарыі, Сербіі, Чарнагорыі», якія на той час знаходзіліся пад уладай Асманскай імперыі [4, с. 123]. Базыльянін быў вымушаны утойваць сапраўдную мэту сваёй місіі; шмат падарожнічаў, пераапрануты гандляром або селянінам [4, с.123]. Падобна Я.Руцкаму, галоўны націск у місіянерскай працы ён рабіў на адукацыі. У гарадах Печ (Іпэк, Косава) і Катуро П.Дэмбскі адкрыў граматычныя школы для манахаў і шляхты з выкладаннем лаціны [4, с. 123; 18, с. 150; 8, с.4; 22, с. 99]. Гэта дазволіла яму завязаць цесныя адносіны з вышэйшым сербскім праваслаўным духавенствам. У 1652 г. Паўлін Дэмбскі разам з Франам Стаіміравічам, каталіцкім епіскапам Прызрэна, сустрэўся з сербскім патрыярхам Гаўрыілам Раічам [10, с. 233]. На той час Сербская Праваслаўная Царква знаходзілася ў цяжкім становішчы з-за праследу турак. Таму Г.Раіч звярнуўся праз П.Дэмбскага да папы з просьбай аб дапамозе. Абмяркоўвалася і пытанне заключэння царкоўнай уніі, але канчатковае пагадненнне па гэтаму пытанню так і не было дасягнута [10, с. 233].

У згаданым рукапісным зборніку мітрапаліта Л.Кішкі і пасланнях П.Дэмбскага ў Кангрэгацыю Прапаганды Веры ёсць інфармацыя аб яго ўдзеле ў падрыхтоўцы царкоўных сабораў 1648 і 1654 гг. у Морачскім манастыры (цэнтральная Чарнагорыя) [4, с.123; 18, с. 150]. Абодва саборы нібыта выказалі адданасць сербскага духавенства папе і дэлегавалі ў Рым сваіх пасланнікаў. Сербскія гісторыкі Ё.Радоніч, Н.Мілаш, Д.Сліпчэвіч аспрэчваюць аўтэнтычнасць саборных актаў і лічаць іх сфальсіфікаванымі [8, с. 4]. Але нават калі б вышэйзгаданыя пастановы былі сапраўды прыняты, практычных вынікаў яны не мелі. Сербская царква засталася праваслаўнай.

Аналіз місіянерскай дзейнасці базыльян па-за межамі Рэчы Паспалітай прыводзіць нас да наступных высноваў. Паміж грандыёзнымі планамі мітрапаліта Я.Руцкага, Кангрэгацыі Прапаганды Веры і наяўнымі вынікамі існавала відавочнае разыходжанне. Да сярэдзіны XVII ст. ордэн базыльян здолеў накіраваць толькі двух місіянераў на Балканы, аб душпастырскай дзейнасці ў іншых рэгіёнах нічога невядома. Прычыны гэтага трэба шукаць не толькі ў насцярожаным стаўленні праваслаўных да уніі або неспрыяльнай палітыцы ўладаў Маскоўскай дзяржавы і Асманскай імперыі. Становішча уніяцкай царквы ў самой Рэчы Паспалітай на працягу разглядаемага перыяду заставалася досыць хісткім. Па падліках М.

Ваврыка, у 1636 г. у краіне было 36 базыльянскіх манастыроў з прыблізна 160 манахамі [2, с. 9]. Гэта азначае, што на кожны кляштар у сярэднім прыпадала 4–5 чарняцоў. Такой колькасці было, відавочна, недастатковa для падтрымання гаспадаркі і духоўнага жыцця ў належным стане. Аб маланаселенасці уніяцкіх манастыроў гаворыцца ў лісце ў Кангрэгацыю Прапаганды Веры (1648 г.) пракуратара базыльян П.Баравіка, у «Літасе» П.Магілы (1644 г.), у «Перспектыве» К. Саковіча (1642 г.) [15, с. 60; 3, с. 319, 344]. У гэтых умовах больш актуальнай была праблема выжывання ордэна ў самой Рэчы Паспалітай, чым місіянерскай дзейнасці сярод праваслаўных суседніх краін.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Археографическнй сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. – Т. 12. – Вильна, 1900.
2. Ваврик, М. Нарис розвитку і стану Василіянського Чину XVII – XX ст. Топографічно-статистична розвідка / М. Ваврик. – Рим, 1979.
3. Голубев, С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники / С. Голубев. – Т. 2. – Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1898. – 524 с.; Приложение. – 498 с.
4. Житеписи Василіян // Записки Чина Св.Василия Великого. – Жовква, 1924. – Т. 1, вып. 1. – С. 105 – 130.
5. Петрушевич, А. К. Сводная галицко-русская летопись / А. К. Петрушевич. – Львов, 1874.
6. Плохий, С.Н. Папство и Украина / С. Н. Плохий. – Киев, 1989.
7. Пушкарёв, Л.Н. Юрий Крыжанич / Л. Н Пушкарёв. – Москва, 1984.
8. http://www.atlantaserbs.com
9. Стрельбицкий, И. Униатские церковные соборы с конца XVI в. / И.Стрельбицкий. – Вильна, 1880.
10. Турилов, А.А. Игнатий (Шестаков) Гавриил I Раич / А.А. Турилов // Православная энциклопедия. – Т. X. – Москва, 2005. – С. 232 – 233.
11. Шмурло, Е. Римская курия на русском православном Востоке в 1609 – 1654 годах / Е. Шмурло. – Прага, 1928.
12. Blažejovskyj, D. Byzantine Kyivan Rite students in pontificall colleges and in seminaries, universities and institutes of Central and Western Europe (1576 – 1983) / D. Blažejovskyj. – Romae: PP. Basiliani, 1984.
13. Epistolae Josephi Velamini Rutskyj, Metropolitae Kiovensis Catholicae (1613 – 1637). – Romae, 1956.
14. Harasiewicz, M. Annales Ecclesiae Ruthenae / M. Harasiewicz. – Leopoli: Typis institute Rutheni stauropigini, 1862.
15. Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae. – Vol. 1 (1600 – 1730). – Romae: PP Basiliani, 1979. – 368 p.
16. Rechowicz, M. Plany missyjne Kongregacji de Propaganda Fide na Bałkanach a unia w Polsce (1622 – 1635) / M. Rechowicz // Nasza Przeszłość. – T. 2. – 1947. – S. 135 – 145.
17. Senyk, S. Križanić and Ukrainę / S. Senyk // Papers and Proceedings of the Department of Historical Research of the Institute of Historical and Social Research of Creation Academy of Sciences and Arts. – Vol. 14. – 1986. – P. 101 – 112.
18. Skruteń, I. Dębski (Dembski) Paulin / I. Skruteń // Polski Słownik Biograficzny. – T. 5. – Kraków, 1936 – 1946. – S. 150.
19. Supplicationis Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjiae. – Vol. 1. – Romae, 1960.

20. Ks Suttner, E. Unie Kościołów Wschodnich z Kościołem Rżymskiem w wiekach XVI i XVII / Ks E.Suttner // Unia Brzeska z perspectywy czeterech stuleci. – Lublin, 1998. – S. 123 – 141.
21. Wojnar, M. Basilian seminaries, colleges and schools (XVII – XVIII) / M. Wojnar // Записки Чина Св.Василія Великого. – Vol. 9. – 1974. – P. 48 – 63.
22. Wojnar, M. Basilian missionary work, missionaries and missions (XVII – XVIII) / M. Wojnar // Записки Чина Св.Василія Великого. – Vol. 9. – 1974. – P. 95 – 110.

Казуля Сяргей Віктаравіч – старшы навуковы супрацоўнік, Гродзенскі дзяржаўны музей гісторыі рэлігіі.

УДК 271.4 (476)

Т.В. Васюкевіч (Гродна)

КАРАНАВАННЕ ЖЫРОВІЦКАГА АБРАЗА

В статье исследуются причины, ход и итоги коронации иконы Матери Божьей Жировичской.

…калі ты і плоццю, й душой нездароў,
І боль твой суняцца не можа –
успомні што ёсць жыватворны Пакроў
Жыровіцкай Маці Божай…

Гісторыя Жыровіцкай цудатворнай іконы прываблівае сваімі таямніцамі гісторыкаў, тэолагаў, культуролагаў. Ікона прызнаецца цудадзейнай праваслаўнымі, уніятамі, каталікамі. «Ніводзін з беларускіх абразоў Маці Божай не перажыў такога шматвяковага ўсеагульнага шанавання і не спарадзіў такой шырокай рукапіснай і друкаванай гісторыяграфіі», як жыровіцкі абраз [12, с. 21].

З'яўленне іконы ўпершыню было апісана ігуменам Віленскага Свята-Троіцкага манастыра Феадосіем Баравіком у 1622 г.: «на той пущи пасучи быдло, пастыри убачили на древе светлость великую, образ Пречистой Девы Богородицы, на древе стоящий и накшталт промней солнечных блистающийся, который взявши, принесли до Господина своего на имя Александра Солтана». Ігумен апавядае нам і аб пасадах першага ўладальніка абраза, які з'яўляўся «кавалерам або рыцарам Святога Гробу и Золотого Руна, подскарбием надворным Великого Князства Литовского, который от короля Казимира Ягеллона тые Жировицы за службу держал». Аднак Феадосій у сваёй працы не назваў даты з'яўлення іконы. Пазней, у 1721 г., калі было ўзнята пытанне аб каранацыі цудатворнага абраза, італьянец Ісідор Нардзі

датаваў яўленне 1470 г., аднак такая дата пастаўлена пад сумненне. Паколькі А. Солтан валодаў Жыровічамі ў 1493– 495 гг., таму гэтыя падзеі не маглі адбыцца раней, аб чым сцвярджаў і прафессар гісторыі П. М. Жуковіч.

Жыровіцкая ікона ўяўляе сабою зробленую на яшме рэльефную выяву Маці Божай Замілаванне з дзіцем на правай руцэ. Падчас нагрэву гэты камень набыў цёмна-чырвонае адценне. Феадосій Баравік распавядае аб гэтым пажары, які ўспыхнуў 1520 г., агонь знішчыў царкву, аднак абраз уцалеў і быў цудадзейным чынам вернуты веруючым.

Ікона прываблівала сваёй цудадзейнай сілай людзей рознага сацыяльнага стану: «Божая Маці пачала збіраць да Свайго абраза многіх людзей з навакольных гарадоў і вёсак. Мясцовыя жыхары і паломнікі адзначалі, што пасля малітвы перад Жыровіцкай іконай Маці Божай яны атрымоўваюць дапамогу і ацаленне» [8, с. 82]. Дайшлі звесткі аб «васкрашэнні» ў сценах Жыровіцкай святыні Ірыны з шляхецкага роду Войнаў (1558 г.) [4, с. 10], аб паломніцтвах да абраза каранаваных асоб, сярод якіх былі Уладзіслаў IV з каралевай Марыяй Людвікай (1644 г.), Ян Казімір (1651 г.), Ян ІІІ Сабескі (1688 г.), Аўгуст ІІІ (1744 г.), Станіслаў Аўгуст Панятоўскі (1784 г.). Магнаты прыносілі да іконы шыкоўныя дары. У 1621 г. базыльянская кангрэгацыя ў Лаўрышаве пастанавіла выдаць кнігу пра яўленне і цуды абраза.

Каранаванне іконы павінна было павысіць прэстыж Жыровіцкай святыні і прынесці дадатковыя матэрыяльныя сродкі, вельмі неабходныя пасля эпідэміі чумы, якая забрала жыцці 600 святароў-базыльян, і спусташальнага шведскага нашэсця, у час якога манастыр выплачваў вялікія кантрыбуцыі.

Каранаванне абраза з’яўлялася прызнаннем за ім цудадзейнай сілы і ажыццяўлялася асобым «кананічным працэсам». Уведзены быў гэты абрад папай Рыгорам ІІІ, а ў нашай краіне ён стаў вядомы ў пачатку XVIII ст. Жыровіцкая ікона з’яўляецца пятай сярод каранаваных абразоў Рэчы Паспалітай .

Думкі аб каранацыі наспелі пасля яўлення ў Рыме копіі іконы ў базыльянскай царкве Сергія і Вакха (1718 г.). У час рамонту яе знайшоў майстар Сімон Чыоці : «Когда он сметал пылъ со стенъ коридора и жесткой метлой сглаживалъ шороховатость штукатурки, в одном месте отвалился кусокъ ея, и мастеръ съ изумленіамъ заметилъ из-подъ отвалившагося осколка глазъ Богомладенца Іисуса, засіявшій необыкновеннымъ светом. … Чіотти осторожно сталъ отламывать въ этомъ месте штукатурку, и передъ нимъ явились неповрежденные лики Богомладенца и Богоматери» [5, с. 11].

Бенедыкт Трулевіч (генеральны базыльянскі пракуратар у Рыме) прызнаў у фрэскавай выяве знакаміты Жыровіцкі абраз, вакол якога быў размешчаны кірылічны надпіс: «Честнійшую Херувімъ и Славнійшую воистину Серафимъ, без истленія Бога слово родившую», а па баках грэчаскія надпісы: «Іисусъ и Мария». Творчасць невядомага іканапісца і папулярнасць адкрыўшайся рымскай фрэскі сярод веруючых паскорылі наступныя падзеі. 20 студзеня 1726 г. у Рыме была сабрана капітула, якая даследавала гісторыю абраза і цуды, якімі ён праслявіўся. У выніку прашэнне аб каранацыі было адзінагалосна задаволена. Апісанне гэтага абраду з лацінскай мовы пераклаў на рускую айцец П. Дзікоўскі і са сваімі каментарамі ў духу заходнерусізму выдаў у Гродне.

Першапачаткова каранацыя прызначалася на 8 верасня 1728 г., але была перанесена на 19 верасня 1730 г. У хуткім часе гэтая вестка абляцела Рэч Паспалітую, а ў Жыровічах пачаліся прыгатаванні для пачэснай сустрэчы гасцей. Па Слонімскай дарозе, з поўначы на поўдзень, на адлегласці 100 крокаў адна ад адной былі пабудаваны 6 арак, якія здзіўлялі сучаснікаў сваёй прыгажосцю. Першая арка належала базыльянскаму ордэну і Слонімскаму павету. Упрыгожвалі арку скульптуры і карціны з рэлігійнымі сюжэтамі. На карнізе размяшчаўся герб Слонімскага павета: коннік з мячом. Другая была зроблена па загаду «пресветлейшего коронатора» [5, с. 25], мітрапаліта Афанасія Шаптыцкага. Трэцяя – «светлейшего рода Поцеев» – была пабудавана ваяводай віленскім, гетманам вялікім Людвікам Канстанцінам Пацеем. Тэмай, якая была ўвасоблена ў архітэктурна-мастацкім рашэнні, з'яўляецца праслаўленне уніяцтва і яго першага мітрапаліта Іпація Пацея. Далей ішлі двух'ярусныя Радзівілаўскія вароты, яны мелі 8 арак, над якімі ўзвышаліся хоры для музыкаў. Верхні ярус быў зроблены ў выглядзе ўсечанага конуса. Арку шчодра распісвалі рэлігійнымі сюжэтамі і радзівілаўскімі арламі. Пятыя вароты належалі роду Вішнявецкіх, яны будавалася два гады на сродкі канцлера ВКЛ Міхала Сервацыя Карыбут-Вішнявецкага і мелі выгляд егіпецкай піраміды. Апошнія, шостыя вароты, належалі Сапегам, якія для іх будаўніцтва запрасілі мастака Матфея Асоўскага.

Напярэдадні каранавання жыровіцкія базыльяне займаліся ўпрыгожваннем галоўнага храма, які не павінен быў саступаць у велічы і прыгажосці трыумфальным аркам. Сцены і калоны сабора ад падлогі да столі былі пакрыты персідскімі дыванамі. Аб тым, як выглядаў манастыр, бачна з наступнага апісання: «Олтарь Жировицкой Богоматери (один из боковых) сиял исключительно бриллиантами и драгоценными камнями. Кроме множества лампад и светильников серебрянныхъ, 12 литых из серебра ангелов огромнаго веса и роста, держали в руках свечи…» [5, с. 37]. Адметным з'яўляецца і тое, што над царскімі варотамі знаходзілася статуя першага уніяцкага ігумена жыровіцкага манастыра, а затым архіепіскапа полацкага Іасафата

Кунцэвіча, які пазней быў кананізаваны. Яго асоба і дзейнасць да нашых дзён з'яўляецца дыскусійным пытаннем у айчыннай і расійскай гістарыяграфіі.

Напярэдадні каранавання Жыровічы становяцца паломніцкім цэнтрам веруючых, якія перапаўняюць навакольныя вёскі за 2 – 3 мілі ад святыні. Павялічваецца колькасць магнатаў і шляхты, сярод якіх былі канцлер ВКЛ Міхал Сервацы Карыбут-Вішнявецкі з сям'ёю, польны гетман Лука Баранавіч, Адам Хадкевіч, Радзівілы, Сапегі і інш.

За тыдзень да каранацыі тры разы на дзень гучаў поўгадзінны звон, пасля якога іграла сімфанічная музыка. Кароны для абраду былі аздоблены каштоўнымі камянямі на сродкі Ганны Кацярыны Радзівіл з Сангушкаў і яе сына Гераніма, які прывез іх з Рыма, дзе іх асвяціў папа Бенедыкт XIII.

Пачалася каранацыя яснай раніцай 19 верасня 1730 г. у гаі Вікне з урачыстай перадачы карон Бенедыктам Трулевічам «апостальскаму дэлегату» Гераніму Радзівілу. Экіпаж апошняга суправаджаўся мноствам карэт, коннікаў, прыдворных, шляхтай, замыкала эскорт іншаземная конніца. З гаю кароны святочна пераносілі на ўзгорак святога Георгія, дзе яны былі сустрэты салютам з гармат. Тут іх чакалі мітрапаліт, епіскапы, абаты, магнаты, шляхта і кавалерыя. Далей працэсія накіроўвалася праз трыўмфальныя аркі ў галоўны храм. Адкрывалі гэтае шэсце мітрапаліт кіеўскі і галіцкі Афанасій Шаптыцкі з Геранімам Радзівілам і епіскапамі. Цырымонія перанясення карон заняла тры гадзіны. Затым у саборы пачалася святочная служба, падчас якой быў прачытаны прывілей рымскай капітулы мітрапалітальным аўдытарам.

Пад гукі аргана мітрапаліт каранаваў найсвяцейшы абраз, усклаўшы кароны на Галавы Свяцейшага Немаўляткі Ісуса і Свяцейшай Яго Маці. Тады ж абраз набыў дарагі абклад. У гонар гэтай святочнай падзеі па загаду мітрапаліта і Гераніма Радзівіла былі выбіты памятныя медалі з золата і срэбра шасці відаў, якія былі раздадзены народу. Святкавалі каранаванне ў Жыровічах восем дзён. У час яго кульмінацыі было засведчана некалькі выпадкаў цудатворнага выздараўлення. Каранаванне абраза, грандыёзныя паломніцтвы да святыні, у тым ліку шляхты і магнатаў, спрыялі падняццю прэстыжа і папулярызацыі базыльянскага ордэна і уніяцкай канфесіі. Падчас Першай сусветнай вайны цудатворны абраз вывозілі ў Маскву, адкуль ён вярнуўся, на жаль, без большасці аздоб.

Штогод і да нашага часу 20 мая адзначаецца свята абраза Жыровіцкай Маці Божай.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Бараноўскі, І. Каралева беларускага народу / І.Бараноўскі // Царква. – 2005. – № 4. – С.12 – 14.

2. Бобровский, П.И. Противодействие Базилианского ордена стремлению белаго духовенства к реформам Русской греко-униатской церкви / П.И.Бобровский. – Вильна: Губернская типография, 1889.
3. Віцьбіч, Ю. Наша спадчына прамаўляе: «Уладарка Беларусі, што сьвеціць у Жыровічах» / Ю. Віцьбіч // Спадчына. – 2000. – № 4. – С. 134 – 138.
4. Глухова, Г. Жировичский Свято-Успенский монастырь / Г.Глухова. – Москва, 2006.
5. Дзиковский, Н.Р., Коронование Жировицкой иконы Богоматери / Н.Р.Дзиковский. – Гродно, 1891.
6. Киприанович, Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнешего времени до настоящего времени / Г.Я.Киприанович. – Вильна: Тип.И.Блюмовича, 1895.
7. Памяць: Гісторыка-дакументальная хроніка Слонімскага раёна. – Мінск: БЕЛТА, 2004. – С. 53 – 56.
8. Сакалоў, Г. Святло Жыровіцкай іконы / Г. Сакалоў // Маладосць. – 2007. – № 9. – С. 81 – 88.
9. Суша, А.А. Ля вытокаў беларускай гістарычнай навукі: творчая спадчына Ігната Кульчынскага / А.А.Суша // Беларускі Гістарычны часопіс. – 2009. – № 2. – С. 27–37.
10. Слюнькова, І. Базыльянскія кляштары на Беларусі / І.Слюнькова //Полымя. – 1993. – № 5. – С. 224–238.
11. Харлампович, К. Западнорусские православные школы XVI и XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги в деле защиты православной веры и церкви / К.Харлампович. – Казань: Типо-литогр. ун-та, 1898.
12. Ярашэвіч, А.А. Жыровіцкі Свята-Успенскі манастыр /А.А.Ярашэвіч. – Мінск: Беларусь, 2006.
13. Ярашэвіч, А.А. Жыровіцкі Успенскі манастыр / А.А.Ярашэвіч // Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя. – Т. 1. – С. 632 – 634.

Васюкевіч Тацццяна Васільеўна – выпускніца факультэта гісторыі і сацыялогіі ГрДУ імя Я.Купалы, магістрантка, малодшы навуковы супрацоўнік Гродзенскага дзяржаўнага гісторыка-археалагічнага музея. Сфера навуковых інтарэсаў – гісторыя уніяцкай царквы.

УДК 283/289(476)

А. Крот (Гродна)

КУЛЬТ МАЦІ БОЖАЙ ЖЫРОВІЦКАЙ У ТВОРАХ АЙЦА ІГНАТА КУЛЬЧЫНСКАГА

Отец Игнат Кульчинский – белорусский историк XVIII в., который жил и работал в Риме и Гродно. Важным направлением его деятельности было развитие культа Жировичской иконы Божьей Матери и её римской копии. Этим святыням историк посвятил несколько публикаций на итальянском, польском и латинском языках. Для И. Кульчинского развитие культа Жировичской иконы носило не только религиозный характер, но и являлось способом распространения знаний об Униатской Церкви Великого княжества Литовского среди католиков Западной Европы.

Спадчына айца Ігната Кульчынскага, якога справядліва лічаць заснавальнікам беларускага гістарычнага краязнаўства, выклікае вялікую цікавасць у беларускіх гісторыкаў [3, с. 100]. Аднак працы І.Кульчынскага, прысвечаныя духоўнаму жыццю Беларусі, да апошняга часу заставаліся па-за ўвагай даследчыкаў.

Ігнат Кульчынскі нарадзіўся ў 1694 г. [4, с. 249] (па іншых звестках – 1707 г.) [3, с. 100]. Няма пэўнасці, што да месца яго нараджэння. Па звестках адных гісторыкаў, ён паходзіў з Уладзіміра Валынскага [2, с. 471], паводле іншых, – з ваколіц Гродна [3, с. 100] . З 1729 па 1735 г. айцец Ігнат жыў і вучыўся ў Рыме [1, с. 28], дзе атрымаў тытул доктара тэалогіі. У Вечным Горадзе святар выконваў таксама функцыі генеральнага пракуратара кангрэгацыі базыльянаў і рэктара царквы святых Сергія і Вакха [1, с. 28]. У Рыме ж Ігнат Кульчынскі выдаў шэраг твораў, найбольш вядомыя з якіх «Specimen Ecclesiae Ruthenicae…» і «Appendix ad Specimen Ecclesiae Ruthenicae…».

Пасля вяртання ў 1735 г. у Вялікае Княства Літоўскае айцец Ігнат Кульчынскі стаў архімандрытам Гродзенскага Барысаглебскага (Каложскага) манастыра і займаў гэту пасаду аж да сваёй смерці ў 1747 г. Адначасова святар займаўся даследніцкай дзейнасцю, стварыў «Інвентар Гродзенскага Каложскага базыльянскага манастыра» і «Хроніку ігуменаў, архімандрытаў, царкоўных старастаў і заступнікаў Гродзенскага Каложскага манастыра». Вывучаў іншыя беларускія старажытнасці: Жыровіцкі Свята-Успенскі мужчынскі манастыр, крыж Еўфрасінні Полацкай.

Прысутнасць гісторыка і царкоўнага дзеяча ў Рыме супала з узрастаннем культу Маці Божай Жаровіцкай. У жніўні 1718 г. у рымскай царкве святых Сергія і Вакха падчас рамонту пад тынкам на адной са сцен выпадкова быў выяўлены абраз Маці Божай, які ідэнтыфікаваны як копія іконы Маці Божай Жыровіцкай. Сярод рымскага люду абраз стаўся вельмі папулярным пад назвай Madonna del Pascolo. Напэўна, цудоўная знаходка копіі і рост яе папулярнасці паспрыялі паскарэнню каранацыі самой Жыровіцкай іконы, якая адбылася 19 (8) верасня 1730 г., у той час, калі І. Кульчынскі знаходзіўся ў Рыме. Аднак святар разам з мітрапалітам Атаназіем Шаптыцкім прымаў удзел у каранацыі рымскай копіі іконы ў тым самым годзе [5, с.119].

Развіццё культу Маці Божай Жыровіцкай стала адным з асноўных накірункаў дзейнасці І. Кульчынскага. Першай яго працай на гэтую тэму стаў пераклад з італьянскай на польскую мову працы каноніка Ізідара Нардзі «Relacja historyczna o zjawieniu Cudownego Obrazu Najświetszej Panny Żyrowickiej, nazwanego po włosku DEL PASCOLO...». Пераклад быў выдадзены ў Супраслі ў 1728 г. [5, с.118]. Наступныя творы – «Il Diaspro prodigioso di tre colori ovvero narrazione istorica delle tre imagini miracolose della B. V. Maria: la prima di Zirovice in Litvana, la seconda, del Pascolo in Roma, e la terca copia della seconda parimente in Zirovice detta de quei Polpoli Romana…» («Цудатворная трохкаляровая яшма, або гістарычны аповяд пра тры цудатворныя абразы Дзевы Марыі: першы ў Жыровічах на Літве, другі – Паскола ў Рыме, і трэці – гэта копія другога, падораная рымлянамі ў Жыровічы») і «Signum magnum… Regina Maria Virgo, in thaumaturgo icone Zyroviesi… coronata…» («Вялікі знак... Валадаркі Дзевы Марыі, у цудатворнай іконе Жыровіцкай... каранаванай...») і «Oratio de beatissimae Virginis Mariae imagine Zyroviensi miraculis» («Малітва да найсвяцейшай Дзевы Марыі ў цудатворным Жыровіцкім абразе...») – выйшлі амаль адначасова – ў 1732 г.

Праца «Signum magnum…» невялікая па памерах і напісаная на лацінскай мове. Яна прысвечана каранацыі іконы, якая адбылася ў Рыме з удзелам мітрапаліта Атаназія Шаптыцкага і самога айца Ігната Кульчынскага. Твор напісаны ва ўзнёслай форме ўсхвалення цудадзейнага абраза. Гэтай падзеі прысвечана яшчэ адна праца гісторыка: «Oratio de Beatissimae Virginis Mariae imagine Zyrovicensi…» Яна перадае тэкст прамовы, якая прагучала ў Рыме падчас каранацыі іконы [6, с. 31].

Найбольшае значэнне сярод твораў айца Ігната Кульчынскага мае напісаная па-італьянску праца «Il Diaspro prodigioso…». Сама мова гэтага твору раскрывае мэту яго стварэння. Праца была адрасавана італійскім вернікам і ставіла за мэту пашырэнне культу Жыровіцкай іконы сярод католікаў Рыма і ўсёй Італіі. «Il Diaspro prodigioso…» складаецца з трох частак: першая – «Стварэнне і шанаванне Жыровіцкай Мадонны»; другая – «Некаторыя звесткі пра царкву Сергія і Вакха, яе жыццё, а таксама пра блаславёнага Язафата»; трэцяя – «Гістарычны аповяд пра Дзеву Марыю Паскола ў Рыме і зробленую з яе цудатворную копію, якая потым з’явілася ў Жыровічах»; чацвёртая – «Аповяд пра каранацыю Жыровіцкай Мадонны». Каштоўнасць выдання для сучасных даследчыкаў яшчэ і ў тым, што яно ўтрымлівае медзярыт Жыровіцкага абраза – малавядомы сучасным даследчыкам іканаграфічны спіс [6, с. 31].

Асаблівай ўвагі заслугоўвае гісторыя рымскай копіі Жыровіцкай іконы, якую апісвае айцец І. Кульчынскі. Як адзначае сам даследчык, гісторыю іконы ён даведаўся ад езуіта К. Кароччы, вядомага ў Рыме распаўсюдніка культу цудатворных абразоў Маці Божай [7, с. 42]. Рымская ікона Жыровіцкай Божай Маці была знойдзена ў гаспіцыі, які прылягаў да царквы св. Сергія і Вакха, на пачатку жніўня 1718 г. У гэты час паводле загаду генеральнага пракуратара распачаўся рамонт памяшкання, і майстар, які ачышчаў мур ад старой вапны, нечакана ўбачыў фрагмент абраза. Прыйшоўшы на наступны дзень, майстар

убачыў, што адвалілася яшчэ некалькі кавалкаў вапны і адкрыўся прыгожы абраз Маці Божае з Дзіцяткам. У гэтай выяве рэктар царквы пазнаў копію Жыровіцкай іконы. І. Кульчынскі піша, што невядома, хто намаляваў гэтую копію, хто яе схаваў і як доўга яна была схаваная. Аднак рымская копія, хоць і большая за арыгінал, ва ўсім падобная да яго [7, с. 43].

У кнізе «Il Diaspro prodigioso…» святар пераказвае гісторыю развіцця культу іконы ў Рыме на працягу 1718 – 1719 гг. Шанаванне беларускай святыні італійскімі вернікамі, сярод якіх былі і простыя сяляне, і шляхта, паспрыяла пераносу іконы з гаспіцыя да царквы. Сам І.Кульчынскі спрычыніўся да развіцця культу абраза, падрыхтаваўшы для яго ў час паміж 13 верасня і 29 кастрычніка новую капліцу, адкрытую мітрапалітам Фларыянам Грабніцкім [7, с. 45].

Падсумоўваючы, можна сказаць, што а. Ігнат Кульчынскі пакінуў па сабе невялікую, але надзвычай важную спадчыну. Як адзначаюць некаторыя даследчыкі, менавіта І. Кульчынскі сваімі публікацыямі і дзейнасцю ў значнай ступені паспрыяў шанаванню беларускага цудатворнага вобраза на Захадзе [5, с.119]. Культ Жыровіцкай іконы Божай Маці стаўся для вучонага манаха памостам паміж Уніяцкай Царквой Вялікага Княства Літоўскага і Каталіцкай Царквой Заходняй Еўропы. Маці Божая Жыровіцкая яднала беларускіх вернікаў і сялянаў з ваколіц Рыму. І таму айцец Ігнат Кульчынскі праз свае творы імкнуўся як наблізіць беларускім вернікам культ рымскай іконы, так і заходнім вернікам – шанаванне Маці Божай Жыровіцкай.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Monumentae Ucrainae historica. – Рим, 1968.
2. Słownik polskich teologów katolickich / Akademia Teologii Katolickij; red. E. Wyczawski. – Warszawa, 1982. – T. 2. – S. 471 – 473.
3. Алексеев, Л. В. Игнатий Кульчинский – первый исследователь белорусских древностей / Л. В Алексеев // Древности славян и Руси. – М., 1988. – С. 100 – 105.
4. Патрило, І. Нарис історії василіян від 1743 до 1839 року / І. Патрило // Нарис історії василіянского чину святого Йосафата. – Рим, 1992. – С. 183 – 274.
5. Суша, А. А. «Signum magnum apparuit in caelo...» (Творчая спадчына Ігната Кульчынскага) / А. А Суша //Беларуская кніга ў кантэксце сусветнай кніжнай культуры: зборнік навуковых артыкулаў. – Мінск, 2006. – С. 117 – 124.
6. Суша А. А. Ля вытокаў беларускай гістарычнай навукі: творчая спадчына Ігната Кульчынскага / А. А Суша //Беларускі гістарычны часопіс. – 2009. – № 2. – С. 27 – 37.
7. Хома, І. Нарис історії храму Жировицької Богоматері в Римі / І. Хома. – Romae, 1972.

Крот Андрэй – магістр тэалогіі. Грэка-каталіцкая парафія Маці Божае Фацімскай, г.Гродна.

УДК 711.424 (476)

А.Ю. Барташэвіч (Гродна)

ДА ПРАБЛЕМЫ ПОЛІКАНФЕСІЙНАСЦІ ГАРАДСКОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСІ XVI – XVIII ст.

В статье очерчивается понятие городской культуры Беларуси как комплексного феномена. Затрагиваются вопросы поликонфессиональности белорусского общества и ее влияния на формы и содержание городской культуры ВКЛ эпохи позднего средневековья: архитектуры, социотопографии, просветительской деятельности. Подчеркивается значимость реформации, которая способствовала распространению сервильных форм культуры – меценатства, книгопечатания и пр. Автор обращается к проблеме ментальности, этических ценностей белорусских горожан.

Важнае месца ў даследаванні беларускага горада займае вывучэнне такой складанай дэфініцыі *як гарадская культура*. Тэрмін «гарадская культура» з'яўляецца даволі агульнай катэгорыяй: гэта арганізаваная сукупнасць фізічных, сімвалічных аб'ектаў, каштоўнасных фармаванняў, якія ўключаюць не толькі матэрыяльныя аб'екты (артэфакты), але і такія элементы культуры як нормы і этыка дадзенай гарадской абшчыны, сацыяльная псіхалогія гарадской грамады, менталітэт гараджан, развіццё адукацыі і навукі і г.д.

Эпоха з канца XVI да пачатку XVIII ст. дастаткова яскравая, але і складаная ў гісторыі гарадоў і гарадскога жыцця на Беларусі. Гэты час даследчыкі разглядаюць асобна, адзначаючы, што перыяд пасля Лівонскай вайны і да пачатку казацкіх паўстанняў можна назваць «залатым векам» гарадской культуры ВКЛ. У галіне *архітэктуры* з'яўляюцца новыя тыпы абарончых збудаванняў – замкі бастыённага тыпу, мураваныя гарадскія ратушы [7, с.11]. Агульны росквіт, рэнесансавыя тэндэнцыі уплывалі на горадабудаўнічую культуру беларускіх гарадоў і мястэчак у XVI-XVII стст. З'яўляючыся асяродкамі грамадскай актыўнасці, між тым, духоўнае і культурнае жыццё ў сярэднявечных гарадах развівалася пераважна ў канфесіянальных рамках [6, с. 94].

Існаванне беларускіх земляў у складзе поліэтнічных дзяржаўных утварэнняў – Вялікага княства Літоўскага, а пазней і Рэчы Паспалітай, знаходжанне на перакрыжаванні шляхоў заходняй цывілізацыі і

візантыйскага свету абумовілі складанасць і стракатасць канфесійных адносінаў на працягу XVI – XVIII стст., неадназначны ўплыў на культурныя працэсы, якія адбываліся ў беларускім грамадстве.

Царква ў феадальным грамадстве заўсёды выконвала шэраг важных функцый – акрамя непасрэдна ідэалагічных, нацыянальна-кансалідацыйных, царква займалася распаўсюджваннем культурных ведаў. Адпаведна, справай адукацыі і асветы на Беларусі займаліся установы, якія належалі да розных канфесій.

Асветніцкая і дабрачынная дзейнасць праваслаўных канцэнтравалася вакол брацтваў – рэлігійных арганізацый насельніцтва. Брацтвы ставілі рэлігійныя і дабрачынныя мэты. Пад іх патранатам дзейнічалі ў асноўным пачатковыя школы, выкладанне ў якіх вялося на царкоўнаславянскай ці старабеларускай мове, друкарні, шпіталі. Брацтвы былі важным кампанентам сацыяльнай актыўнасці гараджан – іх дзейнасць накладвала адбітак на вытворчыя адносіны, палітычную дзейнасць праваслаўнай грамады [5, с. 37].

У справе арганізацыі асветы небяспечным канкурэнтам праваслаўных брацтваў былі каталіцкія ўстановы. Ужо ў другой палове XVI ст. ствараюцца езуіцкія калегіі ў Вільні, Нясвіжы, Полацку. У 1579 г. пачынае дзейнічаць Віленская езуіцкая акадэмія – першая вышэйшая навучальная ўстанова ў межах Вялікага княства Літоўскага. Да 70-х гг. XVIII ст. толькі на тэрыторыі ВКЛ езуіты стварылі каля 90 пунктаў (рэзідэнцыі, місіі, калегіі), якія на Беларусі дзейнічалі ў Нясвіжы, Пінску, Берасці, Вільні, Мінску, Навагрудку, Віцебску і інш. Значная роля ў прапагандзе езуітаў адводзілася дзейнасці сяброў ордэна ў прытулках, шпіталях і турмах.

Дзейнасць езуітаў мела неадназначныя вынікі для культуры Беларусі. З аднаго боку, здольныя дзеці з розных сацыяльных груп мелі магчымасць атрымаць гуманітарную адукацыю еўрапейскага ўзроўню, з другога боку, інтэлектуальная эліта ўсё больш губляла сувязь з нацыянальнай глебай.

Цікавасць уяўляе дзейнасць уніятаў, як рэфарматараў, што ўпершыню паспрабавалі спалучыць рымскія і праваслаўна-візантыйскія традыцыі. Найбольшую актыўнасць уніяты праяўлялі ў справе арганізацыі асветы і кнігадрукавання [5, с. 40]. Сістэма адукацыі уніятаў (напрыклад, базыльян) уключала ўсе тыпы навучальных устаноў: духоўныя вучылішчы, манаскія і епархіяльныя, а таксама грамадскія

калегіі і школы, прыходскія школы, якія выхоўвалі моладзь на аснове хрысціянскага вопыту як Усходу так і Захаду.

У XVI ст. разам з уплывамі Рэнесансу беларускія землі закрануў такі агульнаеўрапейскі працэс, як Рэфармацыя. У межах рэфармацыйнага руху бяруць свой пачатак многія формы свецкай гарадской культуры: у прыватнасці, літаратурнага і мастацкага *мецэнацтва* [3, с. 97]. Трэба адзначыць вялікую ролю рэфармацыйнага мецэнацтва ў справе пашырэння асветы сярод розных сацыяльных слаёў насельніцтва, арганізацыі сталага кнігадрукавання, у пераўтварэнні шэрагу мястэчак і прыватнаўласніцкіх беларускіх гарадоў у культурныя цэнтры [2, с. 445]. Да таго ж пры шэрагу пратэстанцкіх збораў дзейнічалі пачатковыя школы, гімназіі, дзе маглі вучыцца прадстаўнікі розных саслоўяў (напрыклад, у Ракаве). Дэмакратычная этыка рэфармацыі накіроўвала дзеянні яе прадстаўнікоў на прапаганду ідэй адукаванасці, ведаў, адкрытасці да ўсяго новага [6, с.130].

Такім чынам, нягледзячы на тое што распаўсюджваннем ведаў займаліся пераважна канфесійныя ўстановы, культурнае значэнне гэтай дзейнасці знаходзілася па-за канфесійнымі рамкамі. Разам з ведамі гараджанін засвойваў пэўную сістэму каштоўнасцей, светапогляд, што фармаваліся ў межах адукацыйных устаноў розных канфесій.

Поліканфесійнасць стварала стракатасць ментальнага, этычнага слоя гарадской культуры. Напрыклад, актавыя запісы магістратаў беларускіх гарадоў фіксуюць праявы тыповых рысаў пратэстанцкіх гарадскіх супольнасцей: культ добрасумленнай працы, ашчаднасці, сацыяльнага прэстыжу, грамадскай актыўнасці [10, с. 250]. Сустракаюцца і запісы аб справах па чараўніцтву, ведаўству, што адлюстроўвае пэўныя забабоны менталітэту тагачаснага мяшчанства [4, с. 267]. Поліканфесійнасць (а пазней і поліэтнічнасць), якая асабліва ўзмацнілася з другой паловы XVII ст., вяла да стракатасці паўсядзённых стасункаў паміж гараджанамі.

У айчынай гістарыяграфіі замацаваўся погляд на талерантныя адносіны паміж прадстаўнікамі розных канфесій. Між тым, варта пазбягаць ідэалізацыі гэтага працэсу: захаваліся, напрыклад, дакументы пра канфлікты паміж рознымі цэхамі ці нават унутры аднаго цэха па рэлігійнай прыкмеце; існавала сістэма прадстаўніцтва ў гарадскім магістраце ад праваслаўнай і каталіцкай абшчын. У сувязі з наплывам яўрэйскага насельніцтва расла напружанасць у адносінах апошніх з

мясцовым насельніцтвам, у дакументах сустракаюцца звесткі пра забойствы на рэлігійнай глебе [9, с. 250]. Аднак трэба уважліва вывучаць падобныя звесткі і дакладна адрозніваць сітуацыі, дзе прычынай канфлікта з'яўлялася рэлігійная прыналежнасць, а дзе – сацыяльная канкурэнцыя.

Шматканфесійнасць уплывала і на прасторавае асяроддзе беларускіх гарадоў. Для беларускіх гарадоў эпохі позняга рэнесансу характэрным з'яўлялася існаванне значных тэрытарыяльных комплексаў з монаканфесіянальнай забудовай. Склаліся комплексы забудоў, арганізацыйна належачых пэўнай канфесіі – «праваслаўныя», «іудаісцкія», «каталіцкія», нават «уніяцкія» горадабудаўнічыя кампаненты [8, с. 17]. Рэфармацыя прынесла новы тып культавага будынку – кальвінісцкі збор. Езуіты імкнуліся размяшчаць свае калегіі і касцёлы ў цэнтрах гарадоў, ствараючы шыкоўныя барочныя комплексы [3, с. 97]. Падобная планіровачная структура склалася ў Гародні ў XVI – XVII стст., калі ў раёне рынкавай плошчы склаліся архітэктурныя комплексы каталіцкіх ордэнаў з Фарным, Бернардзінскім касцёлам. На тэрыторыі старажытнага пасада існаваў уніяцкі манастырскі комплекс з царквой Раства Багародзіцы ў якасці архітэктурнай дамінанты [1, с. 217]. Безумоўна, падобная структура магла аформіцца ў межах поліканфесійнай абшчыны беларускіх гарадоў. У гэтым – значная асаблівасць гарадской культуры ВКЛ.

Такім чынам, нягледзячы на значнасць уздзеяння канфесійных установ на культурнае жыццё ў беларускіх гарадах, трэба адзначыць рознасць і стракатасць форм гэтага ўздзеяння: арганізацыя асветы, кнігадрукавання, палемічнай публіцыстыкі; гуманізм і антыклерыкалізм Рэфармацыі, рэлігійная талерантнасць дазволіла пранікаць на Беларусь розным свецкім формам культуры (як матэрыяльнай, так і духоўнай), секулярызаваць культурную місію царквы, грамадскую думку, вяла да стварэння спецыфічна гарадскога асяроддзя, гарадской грамады, блізкай па каштоўнасцях, манеры паводзін, менталітэту да іншых бюргерскіх супольнасцей Еўропы. Аднак інтэлектуальная эліта, адукаваная частка насельніцтва выхоўвалася ў розных, часам процілеглых ментальных праекцыях, засвойвала розныя каштоўнасці, што, з аднаго боку, вяло да ўзбагачэння зместу гарадской культуры, з другога, – падзяляла, раз'ядноўвала мяшчанства, вяла да страты грамадзянскага адзінства.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Гардзееў, Ю. Магдэбургская Гародня / Ю.Гардзееў. – Гародня – Wrocław, 2008.
2. Иванова, Л.С. Меценацтво и Реформация В Белоруссии (вторая половина XVI – первая половина XVII вв.) / Л.С.Иванова // Наш радавод. – 1993. – Кн.4. Ч.2. – С. 442 – 447.
3. Клімуць, Л. Мецэнацтва і шляхецкі патранаж у Рэчы Паспалітай XVI – XVIII стст. і іх сацыяльнае значэнне / Л.Клімуць // Роднае слова. – 2003. – №11. – С. 97 – 98.
4. Марзалюк, І. Актавыя кнігі магілёўскага магістрата XVI – XVII ст. як крыніца па гісторыі ментальнасці беларускага мяшчанства/ І.Марзалюк // Castrum, urbis et bellum: зборнік навуковых прац. – Мінск, 2002. – С. 263 – 272.
5. Новицкая-Ежова, А. Орден базилиан и его культурно-просветительская деятельность на украинско-белорусско-литовских землях Речи Посполитой / А. Новицкая-Ежова // Славяноведение. – 1996. – №2. – С. 33 – 46.
6. Парашкоў, С.А. Гісторыя культуры Беларусі / С.А.Парашкоў.– Мінск: Беларуская навука, 2004.
7. Трусаў, А. Агульныя тэндэнцыі ў гарадской матэрыяльнай культуры Вялікага княства Літоўскага / А.Трусаў // Спадчына. – 1994. – №6. – С. 11 – 12.
8. Чантурия, Ю.В. Развитие градостроительства Беларуси (вторая половина XVI – первая половина XIX вв.): автореф. дис. … д-ра архитектуры / Ю.В.Чантурия. – Минск, 2003.
9. Археографический сборник документов, относящийся к истории Северо-Западной Руси. – Т.IV. – Вильна, 1867. – С. 250 – 252.
10. Археографический сборник документов, относящийся к истории Северо-Западной Руси. – Т. VI. – Вильна, 1869. – С. 214 – 216.

Барташэвіч Андрэй Юр'евіч – магістр гістарычных навук, аспірант кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

ХРЫСЦІЯНСКІЯ ЦЭРКВЫ
Ў КАНЦЫ XVIII – ПАЧАТКУ XX ст.

УДК [947.6 + 272 – 9 – 725: 37 (476 +474.5)]

Р.У. Зянюк (Мінск)

СТРУКТУРА ПАДРЫХТОЎКІ РЫМСКА-КАТАЛІЦКАГА ДУХАВЕНСТВА НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСКА-ЛІТОЎСКІХ ГУБЕРНЯЎ У КАНЦЫ XVIII – XIX ст.

В статье исследуется система подготовки католического духовенства, которая включала семинарии, академии и внутриорденские учебные заведения.

Роля каталіцкай царквы, яе аўтарытэт і ўплывовасць ў грамадстве беларуска-літоўскіх губерняў канца XVIII – XIX ст. у значнай меры вызначалася ўзроўнем падрыхтоўкі яе духавенства.

Каталіцкае духавенства традыцыйна падзялялася на манаскае і дыяцэзіяльнае, што таксама праяўлялася і ў розных спосабах і варунках іх падрыхтоўкі. Агульныя прадпісанні, якія датычылі падрыхтоўкі ўсяго духавенства і абавязвалі прадстаўнікоў белага і чорнага духавенства ва ўсім свеце, былі выпрацаваны каталіцкім касцёлам на Трыдэнцкім саборы (1545 – 1563 гг.) і ўжываліся да II Ватыканскага сабора.

Згодна з кананічнымі нормамі, падрыхтоўка манахаў праходзіла ў некалькі этапаў. Кожным ордэнам вызначалася працягласць кожнага з іх і змест. Найбольш развітай і разгалінаванай была структура навучання ў ордэне прапаведнікаў. Кожная асобная тэрытарыяльна-адміністрацыйная ордэнская адзінка, якой з'яўлялася правінцыя, або, у выпадку непасрэдна манаскіх ордэнаў (бенедыктынцы, цыстэрсы, картузы і г.д) – кожны асобны кляштар, павінны былі арганізаваць навучанне і выхаванне сваіх членаў. На практыцы гэта азначала вызначэнне асобнага кляштара на месца для размяшчэння навіцыяту і асобнага кляштара – для семінарыі. Часта здаралася, што розныя этапы навучання (рыторыка, граматыка, філасофія, маральная і дагматычная тэалогія) адбываліся ў розных кляштарах.

Першым абавязковым этапам у фармацыі манаскага духавенства быў навіцыят (у кангрэгацыі місіянераў Вінсэнта дэ Поль гэты час меў назву seminarium internum [4, s. 458]). Навіцыят – гэта перыяд пробы, падчас якога кандыдат прыглядаўся да жыцця ў ордэне, а таксама калі члены манаскага ордэна вызначалі, ці можа гэты чалавек быць прыняты.

Узрост кандыдыта кананічным правам дакладна не вызначаўся, меліся толькі прадпісанні аб тым, каб уступаючы разумеў сэнс навіцыяту. Паколькі ўзрост прынясення манаскіх зарокаў вызначаўся мінімумам у 16 год, то мінімальным ўзростам, неабходным для ўступлення ў навіцыят, было поўных 15 год кандыдата. У прыняцці ў навіцыят ордэны, згодна з кананічным правам, былі абсалютна незалежныя ад біскупаў. Паводле агульнакасцельнага права, час навіцыяту павінен працягвацца не меньш за год. У іншых выпадках складанне шлюбаў (зарокаў) пасля яго заканчэння не з'яўляецца сапраўдным [1, s. 27]. Таму асноўная колькасць ордэнаў у сваіх канстытуцыях вызначала працягласць навіцыяту менавіта гэтым тэрмінам, некаторыя ж (езуіты, піяры, місіянеры) вырашалі неабходным прадоўжыць час навіцыяту да двух гадоў. Асноўным зместам навіцыяту з'яўлялася духоўная падрыхтоўка кандыдата да будучага жыцця ў ордэне. Але ордэны, якія мелі двухгадовы навіцыят, дадавалі да выхаваўчых мерапрыемстваў і навуку. Так, у акце візітацыі любешаўскіх піяраў пазначана наступнае: «Апісанне навук для навіцыяту: У першы год навіцыі пачынаюць свае практыкаванні ў навуках, паглыбляючы веды аб рэлігіі і правілах, у распазнанні свайго паклікання да кангрэгацыі, у пазнанні стану духоўнага, абавязкаў, адвыкаючы ад свецкага жыцця. Вывучаецца граматыка, рыторыка духоўная» [6]. Гэтыя ж навукі працягвалі вывучацца і на другім годзе навіцыяту, да іх дадавалася яшчэ і онталогія. На беларускіх землях навіцыяты размяшчаліся ў наступных кляштарах: дамініканцаў у Гродна, Забялах, Вільні; францысканцаў у Івянцы і Пінску; бернардзінцаў у Друі і Віцебску, езуітаў ў Полацку, піяраў у Любешаве, кармелітаў босых ў Глыбокім, Вільні; місіянераў у Смілавічах, Вільні; картэзіянцаў – у Бярозе; і г.д. Навіцыят заканчваўся складаннем зарокаў – беднасці, паслухмянасці і чыстасці.

Другім этапам у падрыхтоўцы манаскага духавенства, які працягваўся 5 – 6 год, з'яўляліся студыі манаскія, або арганізаваныя кожным ордэнам семінарыі для сваіх членаў. Час навучання тут падзяляўся на некалькі больш дробных перыядаў: студыі рыторыкі, граматыкі, філасофіі і тэалогіі. Студыі рыторыкі і граматыкі з'яўляліся базавымі. Стваралiся яны для таго, каб кандыдаты, якія ўступалі ў ордэн, і мелі розны ўзровень падрыхтоўкі, маглі падыйсці да наступнага этапу – вывучэння філасофіі – з больш-меньш аднолькавым узроўнем ведаў. Арганізоўваліся яны кожным ордэнам па-свойму: як асобныя студыі (сустракаліся ў бернардзінцаў і рэфарматаў, чаравічковых кармелітаў); як этап іншых студыяў (дамініканцы літоўскай правінцыі, канвентуальныя францысканцы рускай правінцыі і місіянеры св. Вінсэнта дэ Поль) [1, s. 51]. Студыі філасофіі разлічваліся на 3 гады, але часта іх скарачалі да двух гадоў навучання. На занятках вывучалі

пераважна працы Арыстоцеля ў інтэрпрэтацыі Тамаша Аквінскага (дамініканцы) або Дунса Скота (францысканцы). У гэты час таксама вывучалася логіка і метафізіка. Навучанне тэалогіі таксама падзялялася на некалькі этапаў: маральнай і дагматычнай тэалогіі, паралельна з вывучэннем тэалогіі вывучалася Біблія. На вывучэнне ўсяго курса тэалогіі вызначалася 3 – 4 гады. Дамініканцы мелі свае студыі ў Гродна (генеральныя студыі), Дунілавічах (філасофія), Дзярэчыне (маральная тэалогія), Забялах (фармальныя студыі), францысканцы – ў Драгічыне, Гальшанах (рыторыка), Пінску (філасофія), Удзеле (філасофія); бернардзінцы – ў Слоніме (філасофія), Нясвіжы (дагматычная тэалогія), і г.д. [8].

У працэсе падрыхтоўкі кандыдатам (як з белага, так і з чорнага духавенства) удзялялася некалькі прамежкавых пасвечанняў, якія паступова набліжалі іх да выніковай мэты. Пасвечанні гэтыя традыцыйна падзяляліся на ніжэйшыя і вышэйшыя. Да ніжэйшых належалі астарыят, лектарат, экзарцыст, акалітат, да вышэйшых – субдыяканат, дыяканат і прэзбітэрат, а таксама біскупскія пасвечанні. Некаторыя з ніжэйшых пасвечанняў ў XIX ст. ужо не мелі першапачатковага значэння, але традыцыйна ўдзяляліся, як, напрыклад, астарыят і экзарцыст.

Пасвечанні лектарату ў XIX ст. удзяляліся клерыкам, якія ад часу іх атрымання мелі права чытаць і захоўваць Біблію. Акалітат – гэта апошняя ступень з ліку «ніжэйшых» пасвечанняў. У XIX ст. абавязкамі акалітаў было запальваць і насіць свечкі (падчас працэсій), а таксама паднясенне да алтара віна і вады, пры неабходнасці – дапамога субдыяканам і дыяканам.

Пасвечанні субдыяканату давалі права клерыку, які іх атрымаў, выконваць пэўныя літургічныя паслугі: пераважна гэта была дапамога дыяканам падчас урачыстых набажэнстваў: абмываць палкі і карпаралы, падрыхтоўваць келіх і патэну да імшы, урачыста спяваць чытанні. Узрост клерыка, неабходны для атрымання пасвечанняў субдыяканату, вызначаўся 21 гадамі. У XIX ст. лічылася, што пасвечанні субдыяканату належаць да тзв. «вышэйшых». Пасвечанні субдыяканату меў права ўдзяляць біскуп, а з дазволу папы Рымскага – і звычайны святар. Пасвечанні дыяканату – гэта пераходны этап да пасвечанняў прэзбітэрату. Традыцыйныя важнейшыя абавязкі дыяканаў ў XIX ст. ужо належалі святарам. Таму абавязкі дыяканаў у азначаны перыяд зводзіліся да хросту, удзялення камуніі, прапаведавання з дазволу біскупа, адпявання нябожчыкаў. Дыяканскія пасвечанні ўжо абавязвалі да захавання цэлібату. У XIX ст. Каталіцкі касцёл з цяжкасцю вызваляў ад дыяканскіх пасвечанняў [5, s. 216 – 217].

Дыяцэзіяльнае духавенства сваю падрыхтоўку атрымлівала ў дыяцэзіяльных семінарыях. Выхадцы з беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII – XIX ст. маглі атрымаць адукацыю ў папскім алумнаце, шасці семінарыях: ніжэйшай Смілавіцкай (існавала у першай чвэрці XIX ст.), Брэсцкай (да 1842 г.), Беластоцкай (1815 – 1842), Мінскай (1798 (1803) – 1869 гг.), Магілёўскай (1788 – 1843 гг.), Краслаўльскай (1757 – 1843), Ілукштайскай (1787 – 1842 гг.), Варнянскай (у 1865 г. перанесеная ў Коўна), Віленскай, у Калегіі распаўсюджвання веры ў Рыме і ў духоўных акадэміях: у Полацку (1812 – 1820), у Вільні (1832 – 1843) і ў Пецярбургу (ад 1843 г.).

Структура навучання ў семінарыях у агульных рысах нагадвала ордэнскую: клерыкі вывучалі перадусім два блокі дысцыплін: філасофскія і тэалагічныя. Працягласць навучання ў семінарыі складала 3 – 4 гады, падчас якіх клерыкі атрымлівалі веды па філасофіі, тэалогіі, кананічнаму праву, літургіцы, справаванні сакрамэнтаў, мясцовым і замежным мовам. З 1843 г. абавязковымі былі вывучэнне рускай мовы і гісторыі Расіі. Паступаючы ў семінарыю павінен быў мець прынамсі 18 год, закончыць як мінімум 4 класы школы, прадставіць рэкамендацыю ад парафіяльнага святара. Працягвалася гэтая падрыхтоўка ад 3 да 7 год. Распарадак дня быў строга рэгламентаваны. Раніцай уставалі каля 5, пасля пабудкі ад 5.30 да 6.00 – медытацыя, пасля яе, а 7.00 – імша. Заняткі працягваліся ад 8.30 да 17.45 з перапынкам ад 11.30 да 15.00 на абед і адпачынак. Пасля заняткаў прадугледжваўся час на вывучэнне духоўнай літаратуры. Дзень завяршаўся вячэрай і супольнай малітвай [11, с. 231 – 232].

Пасля 1869 г. падрыхтоўка каталіцкага духавенства ажыццяўлялася ў Вільні, Коўна і ў Пецярбургу.

Вышэйшымі духоўнымі навучальнымі ўстановамі з'яўляліся акадэміі. Акадэміі мелі статус міждыяцэзіяльных – адукацыю ў іх атрымлівалі прадстаўнікі з усіх дыяцэзій імперыі, на кожную з якіх выдзялялася пэўная колькасць месцаў. Менавіта выпускнікі духоўных акадэміяў пасля заканчэння навучання займалі кіруючыя пасады ў каталіцкім касцёле ў Расійскай імперыі. З канца XVIII ст. падрыхтоўка вышэйшага каталіцкага духавенства адбывалася (з 1796 г.) ў Галоўнай Віленскай школе, потым ў Галоўнай семінарыі пры Віленскім універсітэце, а пасля яго скасавання ў Віленскай рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі (з 1832 па 1842 г.), якая затым была перанесена ў Пецярбург. Праграма акадэміі ўключала ў сябе курсы лекцый па Бібліі, дагматыцы, гамілетыцы, гісторыі Расіі, а таксама навучанне рускай, лацінскай, грэцкай, французскай і нямецкай мовам [12, с. 4].

Асаблівасцю існавання ўсіх формаў падрыхтоўкі каталіцкага духавенства на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII –

XIX ст. (як і на тэрыторыі Расійскай імперыі ўвогуле) з'яўлялася тое, што свецкія ўлады імкнуліся кантраляваць працэс падрыхтоўкі. Кандыдат, які хацеў быць прынятым у ордэн або ў семінарыю (што акрэслівалася як «принятие в духовное сословие»), павінен быў мець дазвол ад свецкіх уладаў, і толькі маючы гэты дазвол, можна было прасіць ордэнскія ўлады аб прыняцці. Свецкімі ўладамі вызначаўся і ўзрост, неабходны для прыняцця пасвечанняў, а таксама час падрыхтоўкі (не меньш за 3 гады) [10, с. 200]. Але фактычная незалежнасць ордэнскай адукацыі нават ад мясцовых біскупаў была, бадай што, адной з прычынаў, якая паўплывала на рашэнне забараніць існаванне манаскіх студый і спыніць прыём кандыдатаў (у 1843 г.).

Дыяцэзіяльныя семінарыі і акадэміі таксама знаходзіліся пад кантролем дзяржавы. Можна сказаць, што кантроль над імі быў значна большым, чым кантроль над ордэнскімі навучальнымі установамі. Калі кандыдатам і ў першыя, і ў другія неабходна было мець дазвол ад свецкіх уладаў, то ў семінарыях свецкія ўлады кантралявалі і навучальны працэс, вызначаючы неабходныя, на іх думку, курсы, а таксама ўплываючы на выбар кандыдатаў на пасады выкладчыкаў. Так, у Высачайша зацверджаным 19 лістапада 1843 г. уставе для рымска-каталіцкіх духоўных семінарыяў было вызначана, што «все науки богословския преподаются на латинском, а прочия на русском», а ў параграфе 28 вызначаліся прадметы, якім павінны былі навучацца клерыкі [9, л. 79 – 87].

Структура падрыхтоўкі каталіцкага духавенства (як белага, так і чорнага) на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII – першай палове XIX ст. была прадстаўлена даволі шырока: семінарыямі, акадэміямі і ўнутрыордэнскімі навучальнымі установамі. Становішча рэзка змянілася ў другой палове XIX ст., калі на гэтай тэрыторыі перасталі існаваць навіцыяты і манаскія студыі і засталася толькі дзве каталіцкія семінарыі і акадэмія ў Пецярбургу.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Flaga, J. Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku / J. Flaga. – Lublin: Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersitetu Lubelskiego, 1998. – 365 s
2. Kałowski, J. Wiek wymagany przy przyjęciu do zakonu – nowicyjatu (studium prawno-historyczne) / J. Kałowski // Prawo kanoniczne. – Warszawa. – 2001. – № 3 – 4. – S. 2 – 42.
3. Makarczyk, J. Kustodia Grodzieńska zakonu Braci Mniejszych konwentualnych w latach 1687 – 1832 / J. Makarczyk. – Гродна: Гродзенская дыяцэзія Рымска-каталіцкага касцёла ў Рэспубліцы Беларусь, 2006. – 218 с.
4. Misjonarze św. Winsentego a Paulo w Polsce. – T 1: Dzieje. Red. tomu: S Rospond. – Kraków: Instytut wydawniczy ks. Misjonarzy „Nasza przeszłość» , 2001. – 550 s.
5. Podręczna Encyklopedya Kościelna: w 44 t. / red. Z. Chełmicki. – Warszawa: Wyd. Bibl. Dzieł Chrześcijańskich, 1907 – 1914. – T. 9 – 10: D – E / red. Z. Chełmicki. – 1906. – 414 s.

6. Świętochowski, R. Szkolnictwo teologiczne dominikanów / R. Świętochowski. – Kraków, 1977. – 120 s.
7. Визит Любешовского монастыря пиаров Пинского уезда Минской губ. // Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (г. Мінск). – Ф. 1781. – Воп. 27. – Спр. 264.
8. Ганчарук, І. Каталіцкія манаскія ордэны на Беларусі ў 1770-х – 1820-х гг. (спецыфіка духоўнасці і фармацыйныя дамы) / І. Ганчарук // Гістарычны альманах. – Гародня, 2003. – Т. 9. – С. 185 – 1 96.
9. Дело о починке Могилёвской семинарии // Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (г. Мінск). – Ф. 1781. – Воп. 2. – Спр. 2650.
10. Полное собрание законов Российской империи. [Второе собрание]. – СПб.: Тип. Второго отд.собств. е.и.в.канцелярии, 1843. – Т. IV.
11. Попов, М. Могилёвская римско-католическая духовная семинария (1783 – 1842). Исторический очерк / М. Попов // Молодёжь в науке – 2007. Приложение к журналу «Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі». В 4 ч. Ч. 2. – Минск, 2008. – С. 231 – 234.
12. Радван, М. Римско-католические духовные учебные заведения Санкт-Петербурга в 19 в. (1842 – 1917 гг.) / М. Радван. – СПб., 1995 – 25 с.

Зянюк Раіса Уладзіміраўна – аспірант, Інстытут гісторыі НАН Беларусі.

УДК 94 (476)

А.Р. Радзюк (Гродна)

УДЗЕЛ ДУХАВЕНСТВА Ў НАЦЫЯНАЛЬНА-ВЫЗВАЛЕНЧЫМ РУХУ 30-х гг. XIX ст. НА БЕЛАРУСІ

1830-я гг. – адзін з найбольш значных этапаў нацыянальна-вызваленчага руху на землях Беларусі ў XIX ст. Акрамя паўстання 1830–1831 г., яго складаемымі часткамі былі так званая экспедыцыя Ю. Заліўскага і тайныя, канспіратыўныя арганізацыі, сярод якіх вылучаецца таварыства, утваранае Ш. Канарскім. Духавенства, у першую чаргу каталіцкае, у рознай ступені і ў розных формах прымала актыўны ўдзел у гэтым руху.

Даследаванні сацыяльнага складу ўдзельнікаў паўстання 1831 г. на Беларусі паказваюць, што каталіцкае, праваслаўнае і уніяцкае духавенства складала 5,4 % ад агульнай колькасці паўстанцаў [7, с. 127]. Гэта шостая па колькасці сацыяльная група, але яе роля ў разгортванні нацыянальна-вызваленчай барацьбы была куды больш значнай за іншыя. Аналіз крыніц і літаратуры дазваляе вылучыць наступныя асноўныя формы ўдзелу духавенства ў паўстанні 1831 г.

Па-першае, белае і чорнае духавенства актыўна садзейнічала распаўсюджванню ўзброенай барацьбы на тэрыторыі Беларусі праз агітацыю. У снежні 1830 г., калі паўстанне на ўсход ад Нёмана яшчэ не распачалося, у Гродзенскай губерні па даносу быў арыштаваны святар

Прывальскага прыхода С. Вайткевіч, які «стращал прихожан», і аддадзены пад ваенна-палявы суд [14, арк. 1, 8]. Яшчэ больш актывізавалася духавенства ў плане агітацыі і прапаганды пасля пачаткау паўстання ў Літве і Беларусі. Як сведчаць данясенні расійскіх улад, ксяндзы даволі часта з амбона звярталіся да сваіх прыхаджан з заклікам падтрымаць вызваленчую барацьбу, зачытвалі паўстанцкія адозвы, служылі ўрачыстыя імшы і г.д. У падобных «супрацьпраўных дзеяннях» царскімі ўладамі былі выкрыты дзесяткі ксяндзоў у розных рэгіёнах Беларусі, ахопленых паўстаннем. А колькі іх засталіся невядомымі?

У адрозненне ад белага чорнае духавенства не мела такой магчымасці ўплываць на прыхаджан, але і манахі прымалі ўдзелу ў распаўсюджванні полымя ўзброенай барацьбы. Чорнае духавенства таксама заклікала народ на барацьбу, асабліва актыўна – падчас набліжэння інсургентаў або заняцця імі гарадоў і вёсак. У Навагрудку пасля таго, як горад апынуўся ў руках інсургентаў Ю. Кашыца, манахі дамініканскага, баніфрацкага і базыльянскага кляштараў актыўна і небезвынікова агітавалі жыхароў далучацца да паўстання. Улады западозрвалі, што без іх удзелу не абышлося ў справе ўступлення ў паўстанцкі атрад вучняў (14–18 гадоў) мясцовага вучылішча. Найбольш наракалі на ксяндза фарнага касцёла К. Длускага, які «з асаблівым запалам нагаворваў народ да паўстання» [12, арк. 152, 230, 232]. У Лідзе падчас знаходжання там атрада Д. Хлапоўскага актыўнічалі манахі-піяры і кармеліты. Падобнае мела месца ў Ашмянах, Лужках, Маладзечне, Радашковічах, Глыбокім, Вілейцы, Бярозе-Картузскай, Драгічыне (Кобрынскі ўезд) і інш. населеных пунктах. Не выклікае сумнення, што дзейнасць духавенства садзейнічала павелічэнню паўстанцкіх шэрагаў.

Па-другое, духавенства актыўна прымала ўдзел у падрыхтоўцы выступленняў. У Ашмяны ў якасці эмісара для ўзняцця паўстання ў Гродзенскай губерні быў накіраваны ксёндз Л. Ясінскі. У Лепельскі ўезд з той жа мэтай быў вызначаны ксёндз піярскага кляштара Дзісненскага ўезда Ст. Заленскі. У падрыхтоўцы паўстання ў Белавежскай пушчы актыўны ўдзел прымалі ўніяцкі святар А. Клышынскі і каталіцкі ксёндз Пануфнік (абодва з Шарашова). Акрамя таго, Пануфнік абяцаў «узбунтаваць» (далучыць да ўзброенай барацьбы) Сялецкую парафію. У Радашковічах ксёндз С. Вайткевіч і ксёндз В. Завадскі ў Свянцанах выступілі ў ліку галоўных ініцыятараў узброенага выступлення [12; 1; 2; 8].

Нягледзячы на тое, што кананічна духавенства падпарадкоўвалася Апостальскай сталіцы, якая забараняла ўдзел у рэвалюцыях, на асуджэнне паўстання главой рымска-каталіцкай калегіі ў Санкт-

Пецербурзе С.М. Гедройцам і мітрапалітам уніяцкай царквы І.Булгакам, ніжэйшы клір на землях Беларусі актыўна далучаўся да ўзброенай барацьбы. Найбольш яскравым прыкладам з'яўляецца дзейнасць манахаў з Бярозы-Картузскай Пружанскага ўезда. Яны арганізавалі асобны атрад на чале з манахам Ламбертам Плюшчэўскім і намерваліся злучыцца з паўстанцамі Белавежскай пушчы. Але злучэнню перашкодзіла царскае войска. Манахі францішканскага кляштару ў Шэйбакполі абвінавачваліся ў нападзе на пошту ў Ваўкавыскім уездзе [13, арк. 55]. Ксяндзы былі ў складзе большасці вядомых паўстанскіх атрадаў, якія дзейнічалі на тэрыторыі Беларусі. Яны пераважна выконвалі функцыі капеланаў. Ксяндза А. Лога – капелана ў корпусе Д. Хлапоўскага, і ўлады, і самі паўстанцы лічылі адной з ключавых фігур, якая натхняла на ўзброеную антыўрадавую барацьбу [3; 9; 12, арк. 235]. Ксёнд Л. Ясінскі з касцельнай харугвай у руках павёў жыхароў Ашмян на рускі гарнізон, а пасля ўдзельнічаў у сутычках і бітвах пад Вільна, Вілейкай, Глыбокім і Кушкарышкамі. У некаторых мясцовасцях духавенства ўваходзіла ў склад уездных паўстанцкіх камітэтаў. Акрамя таго служыцелі рэлігійнага культа прыводзілі інсургентаў да прысягі, назапашвалі, выраблялі і дастаўлялі зброю, ахвяравалі грашовыя сродкі, давалі прытулак паўстанцам, урачыста віталі іх, служылі святочныя службы, пастаўлялі апалчэнцаў і г.д. Усё гэта дазваляе зрабіць выснову, што каталіцкае духавенства з'яўлялася адным з асноўных рухаючых элементаў паўстання 1831 г. на землях Беларусі. Каталіцкі клір Беларусі і Літвы больш актыўна падтрымаў і ўдзельнічаў у паўстанні, чым іх «калегі» з тэрыторыі Каралеўства Польскага [10; 4].

Белае уніяцкае духавенства, абцяжаранае сем'ямі, гаспадарчай дзейнасцю, падтрымлівала паўстанне не так актыўна. Больш актыўную пазіцыю займала чорнае духавенства (базыльяне), што дало падставу ўладам пасля задушэння паўстання распачаць масавае закрыццё кляштараў гэтага ордэна.

«Экспедыцыя Заліўскага» ўяўляла сабой спробу ўзнаўлення барацьбы за незалежнасць Рэчы Паспалітай супольна з агульнаеўрапейскім рэвалюцыйным рухам. Ю. Заліўскі – адзін з арганізатараў паўстання на землях былога ВКЛ. У эміграцыі ён стварыў арганізацыю «Помста Народа» («Zemsta Ludu»). Яна згуртавала пэўную колькасць эмігрантаў, якія згадзіліся выехаць на радзіму ў якасці эмісараў з мэтай аднаўлення ўзброенай барацьбы на тэрыторыі Каралеўства Польскага і заходніх губерняў Расійскай імперыі. Далёка не ўсім удалося дабрацца да месца прызначэння і распачаць актыўныя дзеянні. На тэрыторыі Беларусі ў 1833 г. гэта паспеў зрабіць толькі М. Валовіч. Астатнія з прыбыўшых на месца эмісараў – М. Шыманскі, А. Пішчатоўскі, Ю. Гардынскі толькі пачалі наладжванне канспіратыўных

сувязяў. Звяртае на сябе ўвагу той факт, што за выключэннем М. Валовіча, астатнія кіраўнікі ў сваёй эмісарскай дзейнасці ў асноўным абапіраліся на мясцовае духавенства. Менавіта каталіцкія ксяндзы і манахі давалі рэкамендацыі адносна надзейных людзей, прадастаўлялі сховішча, перадавалі тайную пошту, нагаворвалі мясцовую шляхту да выступлення. Паводле ўспамінаў тагачаснага гродзенскага губернатара М. Мураўёва, па справе эмісараў у губерні было арыштавана каля 200 асоб [11, с. 18]. Архіўныя дакументы сведчаць, што колькасць асоб духоўнага звання, прыцягнутых да следства, перавышае 10 %. У якасці пакарання большасць іх была пераведзена ў іншыя епархіі. 10 асоб (ксяндзы І. Нецюнскі, Я. Сянкевіч, А. Шымборскі, В. Багінскі, Ф. Зялінскі, А. Садкоўскі, С. Шышко, К. Важынскі, Ф. Ляскоўскі, С. Гілеўскі) за падтрымку эмісараў саслалі ў Сібір або ў цэнтральныя губерні Расіі. Некаторыя з іх былі пазбаўлены шляхецкай годнасці і духоўнага сану. Таксама за «обнаруженное участие монахов злонамеренных замыслах преступников, возвратившихся из-за границы», у 1833 г. быў ліквідаваны гродзенскі дамініканскі кляштар [6, с. 346].

Канцом 1830-х гг. датуецца стварэнне і дзейнасць на землях былога ВКЛ канспіратыўнай арганізацыі «Садружнасць польскага народа», якую ўзначальваў Ш. Канарскі. З'яўляючыся прадстаўніком ліберальна-дэмакратычнай плыні нацыянальна-вызваленчага руху, выступаючы за рэфармаванне палітычнай і сацыяльнай сістэмы, Ш. Канарскі, тым не менш, быў вымушаны ў сваёй дзейнасці абапірацца на тыя ж самыя слаі грамадства, што і яго папярэднікі. Усведамляючы той факт, што духавенства мела найбольшы ўплыў на мясцовае насельніцтва, кіраўнік «Садружнасці» імкнуўся далучыць да яе дзейнасці каталіцкі і уніяцкі клір. Вядомы прозвішчы ксяндзоў Зялінскага, Грабоўскага, Яржына, Трынкоўскага, Шалевіча, Тарлецкага, уніяцкага святара Кузьміцкай плебаніі Ваўкавыскага ўезду Ярмаловіча (які чытаў селяніну атрыманыя ад Тарлецкага кнігі) і інш. [5, с. 39]. Гэтыя факты дазваляюць зрабіць выснову, што нягледзячы на выразную тэндэнцыю дэмакратызацыі нацыянальна-вызваленчага руху, духавенства (пераважна каталіцкае) працягвала адыгрываць у ім надзвычай важную ролю.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Brežko, B. Odglosy powstania 1830–1831 roku na Witebszczyźnie i Inflantach / B. Brežko // Pamętnik V powszechnego zjazdu historykow polskich w Warszawe. – Lwów, 1930.
2. Mienicki, R. Powstanie w Radoszkowiczach w r. 1831 / R. Mienicki // Ateneum Wileńskie. – 1929. – Zeszyt 9.
3. Popowska, M. Rys dziejów Kartuzji Bereskej w latach 1648–1831 / M. Popowska. – Wilno, 1938.

4. Powstanie listopadowe 1830—1831. Dzieje wewnętrze. Militaria: Europa wobec powstania. Warszawa: PWN, 1990.
5. Zahorski, W. Szymon Konarski (życie i czyny) / W. Zahorski. – Wilno, 1907.
6. Белоруссия в эпоху феодализма: Сб. документов и материалов: В 4 т. / Ин-т. ист. Акад. наук БССР. — Минск: Наука и техника, 1961—1990. — Т. 4: Социально-политическая история и культура Белоруссии первой половины XIX в. / Сост. В.В. Чепко, В.В. Шатилло. — 1979.
7. Гарбачова, В. Паўстанне 1830—1831 гадоў на Беларусі / В. Гарбачова. — Мінск: БДУ, 2001.
8. Гарбачова, В. Удзельнікі паўстання 1830—1831 гг. на Беларусі: біябібліяграфічны слоўнік / В. Гарбачова. — Мінск: БДУ, 2006.
9. Дамейка, І. Мае падарожжы / І. Дамейка. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 2002.
10. За вольнасць і веру. Ігнаці Клюкоўскі і яго ўспаміны аб падзеях паўстання 1830 – 1831 гадоў. – Мінск: Лімарыус, 2007.
11. Краткий очерк жизни и деятельности графа М. Н. Муравьёва. – Вильно, 1898.
12. НГАБ у Гродне. – Ф. 1. – Воп. 27. – Спр. 64.
13. НГАБ у Гродне. – Ф. 1. – Воп. 3. – Спр. 1239. – Арк. 55.
14. НГАБ у Гродне. – Ф.1. – Воп. 3. – Спр. 846.

Радзюк Аляксандр Рыгоравіч – кандыдат гістарычных навук, выкладчык, Гродзенскі дзяржаўны аграрны універсітэт.

УДК 2-9(476)

А.К. Шидловский (Гродно)

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В БЕЛАРУСИ И ЛИТВЕ ВО ВРЕМЯ ВОССТАНИЯ 1863 – 1864 гг.

В статье показано разное отношение к восстанию и постанцам 1863 – 1864 гг. католического и православного духовенства и населения Беларуси и Литвы и усложнившиеся в связи с этим межконфессиональные отношения. Приводятся факты расправ с духовенством.

Более 9/10 повстанцев 1863–1864 гг. составляли католики. Из рапорта Могилёвской следственной комиссии А. П. Беклемишеву следует: «Главными же двигателями восстания по числу лиц, бывших в мятежных партиях, оказываются помещики, служившие в гражданской службе чиновники и воспитанники разных учебных заведений, вообще лица дворянского происхождения, римско-католического вероисповедания, из которых многие не принадлежали к числу постоянных жителей Могилевской губ [ернии], а прибыли из разных западных губерний, преимущественно Минской, Виленской и Витебской» [1, с. 485].

Большинство католических священников и монахов участвовало в восстании или ему сочувствовало. Они поддерживали в народе идеи национальной независимости, возрождения былой славы и могущества Речи Посполитой. Идеологическая подготовка восстания велась в костёлах Беларуси с начала 60-х годов и особенно активизировалась после событий 27 февраля 1861 года, когда в Варшаве от пуль царских солдат погибли люди. В костёлах Беларуси служили панихиды по убитым в Варшаве, а многие жители белорусских губерний носили траурную одежду. Народный протест нарастал во всех уголках Беларуси. Власти запрещали ношение символов траура и других «революционных» отличий. Но ожидаемых результатов эти меры не приносили. Особенно раздражало царские власти пение в костёлах польских патриотических гимнов, среди которых наиболее распространённым был «Boże coś Polskę…», 24 октября 1861 года минский губернатор в докладе на имя министра внутренних дел П. Валуева сообщал: «Чувствуется влияние последних варшавских событий. Пение в костёлах повторяется с бешеным фанатизмом до такой степени, что молодёжь потушила свет в минском костёле бенедиктинок, обесчестила пристава, который был там во время службы. Раскрыть виноватых невозможно» [2, с. 46].

Был сделан перевод гимнов на белорусский язык. Гимн «Божа, які Польшчу...» был напечатан латинкой и включал в себя куплеты, посвященные борьбе униатов Беларуси против перевода их в православие [6, с. 60]. Правительство предприняло соответствующие меры – за подозрение в участии в революционном движении и пение в костёлах патриотических гимнов ксендза могли освободить от службы или перевести в другой приход. Это приводило к тому, что гимны на время стихали, чтобы потом снова зазвучать с новой силой [2, с. 47].

В 1862 году католическое духовенство обратилось с воззванием к православному духовенству Беларуси и Литвы. «Необычная эпоха настаёт для нас, поляков, – говорилось в воззвании. – Восстаньте из грехов, опомнитесь, вы рождены вашими матерями-польками, которые вас выкормили, проводили беспокойные ночи над вами, чтобы воспитать из вас сыновей Отечества и надёжных пастырей народа. Но как же вы учите, какие гласите проповеди?.. За мизерные царские гроши вы продали душу «дьяволу». О, беда вам будет, беда!!! Не волнуйте сельских жителей, мы вам приказываем, потому что знаем о ваших злых и тайных намерениях; обходитесь с народом обдуманно, внушайте ему любовь к ближнему, так как месть поляков за святую веру страшная» [6, с. 60]. В дальнейшем в ходе восстания произошли жестокие расправы с православными священнослужителями, верными властям. Были убийства православных священников проявлением антицарских

настроений или же реакцией на расправы с католическими священнослужителями, пока не известно.

Первой жертвой стал викарный ксёндз Ишора (Лидский повет). Военный суд приговорил его к расстрелу за чтение манифеста национального правительства в январе 1863 года и призыв населения к восстанию. Казнь ксендза состоялась 22 мая в Вильно: «От доминиканского монастыря, который был преобразован в тюрьму, под конвоем его повели по улицам города на Лукишинскую площадь и здесь наказали всенародно, не снимая сана священнослужителя». А в ночь с 22 на 23 мая произошло первое убийство православного священника.

24 мая был расстрелян настоятель Виварского костёла (Лидский повет) ксёндз Земацки – тоже за чтение в костёле манифеста. Не помогли ему и свидетельские показания на судебном процессе, что ксендза заставили прочесть документ. Всего в Беларуси и Литве было казнено восемь католических священников (Ишора, Земацки, Дайлид, Гаргас, Фальковски, Нарейка, Рачковски, Мацкевич), причём каждый второй – только за чтение манифеста.

Как только стало ясно, что восстание терпит поражение, католическая иерархия обратилась к населению с призывом сложить оружие и подчиниться законному правительству. 13 сентября 1863 года Виленская римско-католическая консистория решила «сделать циркулярное распоряжение на польском языке по всей епархии о призвании народа к горячим молитвам с чистосердечным раскаянием и просьбой у Господа Бога положить конец этим несчастьям и о установлении мира…» [6, с. 62]. Это воззвание „Do rzymsko-katolickiego Duchowienstwa i Ludu wiernego po Diecezji Wilenskiej» было доведено через деканов до всего католического духовенства для зачтения его амвона в первое же воскресенье или первый праздник после его получения.

После подавления восстания положение католического костёла в Беларуси значительно ухудшилось. Участие ксендзов и монахов в восстании явилось основанием для властей применить жестокие меры к римско-католической церкви. Всего в шести западных губерниях в 1860 – 1865 гг. ликвидировали 160 приходов, более 70 филиалов и более 200 каплиц [5, с. 192]. Часть костёлов преобразовали в православные церкви. За помощь повстанцам были лишены должностей и сосланы за пределы своих епархий 9 епископов, в том числе с белорусских земель: Адам Станислав Красиньски (Виленская епархия) – в Вятку; Адам Вайткевич (Минская епархия) – в Вильно, Винцент (Викентий) Хостяк-Пополь (Полоцкая Греко-католическая епархия) – в Нижний Новгород.

Но одновременно 8 чиновников Виленской римско-католической духовной консистории были представлены к наградам – столоначальник, архивариус, секретарь и т. д. – за то, что «они проявили преданность

правительству во все времена, стремились быстро исполнять административные распоряжения в отношении подавления мятежа» [6, с. 64].

Более длинным был список, который римско-католическая духовная консистория представила Виленской следственной комиссии по политическим делам. В нем было 136 человек. В список вошли ксендзы, дьяконы, семинаристы, которые самовольно и в неизвестном направлении выехали во время восстания, а также те, кто были арестованы за антиправительственные действии [6, с. 65].

Наиболее распространённым наказанием католического духовенства была ссылка во внутренние губернии России. Там священнослужители находились под надзором полиции до 1871 года. Только в 1872 году им было разрешено занимать должности в приходских костёлах. Однако одновременно с этим все губернаторы получили приказ министра внутренних дел допускать ксендзов к их служебным местам только с разрешения министра внутренних дел и третьего отделения императорской канцелярии. В приказе говорилось об ограничении служебного роста этих священников – «чтобы эти личности не назначались настоятелями, а только викариями, и находились под надзором их духовного начальства и секретным надзором полиции».

Ещё более сильному давлению подвергались католические монастыри. Тут у Муравьёва уже был опыт. За закрытие римско-католических монастырей в Гродненской губернии после восстания 1831 года он получил высочайшую благодарность. В конце 1864 года Муравьёв разослал всем губернаторам секретное предписание. «В связи с острой необходимостью, - писал он начальнику Могилёвской губернии, – прошу Ваше Превосходительство собрать самые точные сведения и представить мне в ближайшее время: сколько насчитывается в вашей губернии римско-католических монастырей, как мужских, так и женских, какие точно и сколько в них монахов. При этом не забудьте отметить, из каких римско-католических монастырей были участники польского восстания, и вообще, какие из них наиболее неблагонадёжные» [6, с. 67].

Попытки могилёвского римско-католического епископа объяснить отсутствие монахов во время восстания тем, что в связи с нехваткой белого духовенства они должны были находиться в приходах или пребывали в отпуске «по слабости здоровья», не могли удовлетворить Муравьёва. В результате в Могилёвской губернии не осталось ни одного монастыря.

Указом императора Александра II от 1864 г. с целью «улучшения материального положения римско-католического епархиального духовенства» был введен «штатный состав», а всевозможное имущество, что принадлежало приходам и монастырям, поступало в распоряжение казны. Были ликвидированы Каменецкая (1866 г.) и Минская (1869 г.) епархии, закрыты 114 из существующих ещё 197 католических монастырей, в

результате чего число католических монахов в Российской империи за 10 лет (1864 – 1874 гг.) уменьшилось с 1638 до 264 человек [5, 192].

В шести западных губерниях в 1864 – 1867 гг. было закрыто 24 мужские и 23 женских монастыря. В это время государственными органами были введены новые правила деятельности монашеских орденов на территории империи – все монастыри делились на «штатные» и «внештатные», в которые нельзя было принимать новициев. После восстания в западных губерниях осталось 25 мужских и 10 женских «штатных» монастырей. С 1864 года они формально были подчинены исключительно своему епархиальному ординарию, а не властям ордена, которые находились за пределами государства. Монашествующим было запрещено открывать образовательные учреждения, выезжать без разрешения властей за пределы уезда, а с 1866 г. они было обязаны носить одеяние епархиального духовенства. Так как всё недвижимое имущество монастырей перешло в казну, государство выделяло примерно 1750 рулей на каждый монастырь – из расчета 40 рублей на одного «штатного» монашествующего [5, с. 192–193]. Одновременно были увеличены ассигнования на православную церковь – правительство решило отпускать духовенству четырёх западных епархий ежегодно по 400.000 рублей прибавки к его жалованию. Таким образом, содержание городского священника увеличилось в год до 400 рублей, а сельского – стало не ниже 300 руб. в год [3, с. 431]. На пожертвования жителей Петербурга и Москвы 512 церквей западных губерний без помощи казны были наделены утварью и ризами [4, с. 55].

В 1866 г. были закрыты Новогрудская и Свенцянская гимназии и прогимназия в Тельшах. Главной причиной их ликвидации явилось участие учеников в восстании 1863 – 1864 гг., а также то, что здесь в основном учились римо-католики [1, с. 586–587]. К 1 апреля 1863 г. число православных церковных училищ достигло значительного числа – 323 [3, с. 418-419]. Согласно распоряжению митрополита Иосифа, изымались, а затем уничожались польские молитвенники. Волковысский благчинный предал сожжению 178 молитвенников, в Сморгонском приходе их уничтожили 305, в Залесском – 80, в Беницком – 85 [3, с. 431].

Усилилось движение по переходу из римо-католицизма в православие – за 1864 год в пределах Литовской православной митрополии зафиксировано 1620 таких переходов [3, с. 435].

Среди католиков были также и те, кто стал на сторону царского правительства. Так, крестьянин Андрей Коц за поимку двух «мятежников» получил свидетельства «о содействии войскам во время бывшего мятежа» [8, с. 8]. Католик Ипполит Раховицкий на допросе 4 сентября 1865 года выдал многих своих товарищей по оружию [9].

Среди 26 нижних чинов Брестской полицейской команды, которых удостоили медали за «точное исполнении возложенных на них обязанностей», было 18 православных, 3 католика, 3 еврея и 2 лютеранина [7,

л. 397 – 404]. 1 апреля 1866 г. гродненский губернатор получил 777 медалей с лентой для вручения их чиновникам и крестьянам губернии. Из 754 награжденных в Волковысском, Гродненском и Пружанском уездах 516 были православными и 238 – католиками (31,5 %). За исключением четырех чиновников все они – крестьяне различных волостей, которые служили в сельских вооруженных караулах [7, л. 411– 535].

Восстание 1863–1864 гг. несло идеи возрождения Речи Посполитой, а, значит, возрождение доминации католической церкви. Эта идея была распространена среди значительной части католического населения и духовенства.

Повстанцы 1863–1864 гг. получили большую поддержку римско-католического костела. Ксендзы призывали народ к борьбе. Поэтому уже в ходе восстания костел подвергся репрессиям со стороны царского правительства. Монастыри и костелы закрывались, часть их была передана в православное ведомство. Католики подвергались дискриминации – их увольняли с занимаемых должностей и заменяли на православных чиновников.

Только в ходе Первой мировой войны польский народ смог воссоздать независимое государство, в котором большинство населения исповедовало католицизм.

Список источников и литературы

1. Восстание 1863 года. Материалы и документы. Восстание 1863–1864 гг. в Литве и Белоруссии / редкол.: В. Дьяков, В. Жигалов [и др.]. – Москва: Наука, 1965. – 586 с.
2. Грыгор'ева, В. В. Каталіцкае і праваслаўнае дыхавенства ў паўстанні 1863 г. / В.В.Грыгор'ева // Беларускі гістарычны часопіс. – 1993. – № 3. – С. 46 – 50.
3. Записки Иосифа митрополита Литовского: в 3 т. Т. 3. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1883. – 606 с.
4. Литовские епархиальные ведомости за 1863 год. – Вильно, 1864. – 446 с.
5. Міхайлік, Л. Некаторыя аспекты гісторыі рыма-каталіцкага касцёла на беларускіх землях у складзе Расійскай імперыі ў перыяд з канца XVIII ст. па пачатак XX ст. / Л.Міхайлік // Studia Theologika Grodnensia. – Гродзенская дыяцэзія Рымска-каталіцкага Касцёла ў Рэспубліцы Беларусь. –2007. – № 1.
6. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XIX ст.) / У.І. Навіцкі, [і інш.]. – Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
7. Национальный исторический архив Беларусі в г. Гродно (далее НИАБ в г. Гродно). – Ф. 1. – Оп. 22. – Д. 1563. Списки чиновников и разных лиц, награжденных темно-бронзовой медалью за подавление польского восстания 1863–1864 гг. (24 июля 1865 г. – 1 февраля 1867 г.) – 831 л.
8. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 34. – Д. 3318. Дело о крестьянине Анрее Коце. – 14 л.
9. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1714. – Оп. 1. – Д. 2. Дело о мещанине Ипполите Раховецком. – 5 л.

Шидловский Антон Казимирович – студент факультета истории и социологии, Гродненский государственный университет им. Я. Купалы.

УДК 2-67(476)

О.Э. Проценко (Гродно)

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ИСТОРИИ ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX в.

В статье анализируется конфессиональная ситуация в Гродненской губернии на протяжении XIX века. Рассматриваются отношения внутри христианской церкви между православными и католиками, а также положение мусульман и иудеев.

На западных землях Беларуси, вошедших в состав Российской империи в результате разделов Речи Посполитой, 70% населения составляли униаты, 15% – католики, 6% – православные, 7% – иудеи и 2% – протестанты. Социальную базу униатства составляло крестьянство. На территории образованной Гродненской губернии 90% крестьян были униатами [1, с. 245]. Правительство и православная церковь с самого начала рассматривали 1,5 миллиона униатов, проживающих на присоединенных землях, как резерв для пополнения православной паствы.

Но процесс кардинального изменения положения православной церкви затянулся. Связано это было как с небольшим количеством православных верующих в крае, так и с материальным положением православной церкви. Как писал Ф.Еленев, «…сельские православные церкви в западных губерниях малыя, убогия, полуразвалившиеся, похожи более на сараи, чем на Божьи храмы» [2, с. 63]. Не имея возможности быстро укрепить православие, правительство принимает меры для ослабления конкурирующих конфессий: католической и униатской и начинает с наступления на более незащищенную – униатскую. Притеснения униатов начинаются не сразу, но участие униатского духовенства в восстании 1830–1831 гг. ускоряет этот процесс. Одновременно миссионерскую деятельность среди униатов проводит и костел, но православная церковь одерживает верх.

Восстание 30-х гг. обострило интерес администрации к вероисповеданию подданных. В середине 30-х гг. на территории Российской империи проводилась восьмая ревизия государственных имуществ казенных имений. В инструкции чиновникам, командированным для «подробного обревизования государственных имуществ в Западных губерниях» вменялось следующее: «…Собирая сведения обо всем, относящемся до вероисповедания, Чиновник обязан разыскивать под рукою, какое имеет влияние Римско-Католическое и Греко-Униатское духовенство», «…не проводится ли с крестьян

имения… каких-либо сборов на поддержание церковных зданий, или находятся для сего другие какие-либо источники» [3, л. 12]. Типичной оказалась ситуация в одном из местечек Гродненской губернии Зельве, где в результате ревизии обнаружилось, что из 3022 чел. населения 655 – иудейского, 843 – католического, 1523 – греко-униатского и только 1 – греко-русского вероисповедания [3, л. 107–108], вследствие чего в последующие годы проводилась энергичная работа по «возвращению греко-униатов в лоно православия». Типичным документом эпохи является приказ виленского военного губернатора, адресованный в июне 1838 г. местным чиновникам – исправнику, полицмейстеру, городничему Волковысска – о необходимости содействия подобному «возвращению» [4, л. 5–5 об].

Уже в 1839 г. униатская церковь в Беларуси ликвидируется, а вся ее паства причисляется к православию. Некоторая часть бывших униатов в 40–50-х гг. предпринимала попытки перейти в католичество, но большинство верующих и духовенства довольно спокойно приняли перевод в православие, надолго сохраняя при этом униатские традиции [5, с. 11].

Участие католического духовенства в событиях 1830–1831 гг. ускорило изменение политики властей в отношении католической церкви. Это выразилось, в первую очередь, в закрытии ряда католических монастырей. В 30-е гг. XIX в. в западных губерниях было закрыто 199 монастырей. Процесс этот продолжался и в 40–50-е гг. [5, с. 11].

Очередная волна репрессивных мер началась сразу же после восстания 1863–1864 гг. В декабре 1863 г. высочайшим распоряжением начальникам западных губерний предписывался тщательный розыск и арест неблагонадежных. В особенности требовалось «обращать внимание на Римско-Католические монастыри, плебании и вообще жилища ксендзов» [6, л. 61]. Депортируя неблагонадежных, правительство, считая главным виновником восстания польское католическое дворянство, старалось серьезно изменить его статус. Часть имений помещиков-католиков была конфискована, на другие – наложена контрибуция. На имущество высланных из края по решению администрации налагался секвестр, т.е. их имения переходили в управление Министерства государственных имуществ, а доход с них поступал в государственное казначейство. Следует при этом иметь в виду, что высылали по распоряжению администрации только в тех случаях, когда не было предлога расправиться с человеком по суду и конфисковать его имущество. Католикам запрещалось покупать и арендовать земельные участки.

К этому времени конфессиональные отношения продолжали оставаться сложными. Ф.Еленев писал, что польские «…ксендзы не могут уже теперь преследовать православную веру так, как делали они то в былое время; но при каждом удобном случае они стараются попрекнуть крестьянина его верой, называя ее хлопскою, собачьею, стараются надругаться над нею, если могут сделать то безнаказанно» [2, с. 63]. В ряде случаев мирное соседство православных с католиками резко менялось при появлении в приходах радикально настроенного духовенства. В результате добрые соседские отношения превращались в открытую враждебность. «Нигде католический фанатизм не действовал с такой силой и не принес таких горьких плодов… Высшее польское духовенство смотрело на народ, как на свою жертву,… постоянно поблажало сильным, угнетало слабых, разжигало фанатизм, возбуждало религиозные преследования и взаимную ненависть граждан» [2, с. 5–6]. Католическое духовенство враждебно относилось к смешанным бракам. Католики в случае брака с православными объявлялись грешниками и не допускались к исповеди. В свою очередь, государство за переход из православия в католицизм наказывало тюремным заключением.

В смешанных браках возникали и иные проблемы. Так, в Зельвенском уезде отец-католик был приговорен к заключению на 8 месяцев за то, что окрестил свою дочь в костеле. По закону ребенка следовало крестить в православной церкви, т.к. его мать являлась православной [7, л. 4–6].

Борьба православного и католического клира за паству, безусловно, имела место, но иногда за конфессиональным соперничеством могла скрываться и личная неприязнь. В 1867 г. Волковысский уездный суд рассматривал дело, возбужденное по жалобе крестьянина местечка Новый Двор. В жалобе Юрий Романовский от имени крестьян обвинял ксендза Прокоповича в том, что тот требовал от православных перейти в римско-католическую веру. На следствии выяснилось, что донос был ложным [8, л. 47].

Колебания количества православных в сторону увеличения или уменьшения были связаны и с такими особенностями конфессиональной политики правительства в западных губерниях, следствием которой стали переходы из католичества в православие в 60-е гг. XIX в. в результате репрессий, из православия в католичество в начале XX в. – в связи с либерализацией законодательства. В середине 60-х гг., пытаясь обойти дискриминационные законы, часть землевладельцев-католиков была не прочь перейти в православие, пользуясь тем, что в Российской империи существовало смешение понятий «национальность» и «вероисповедание». Вероятно, поэтому правительство вынуждено было точно сформулировать, кого надо понимать под «лицом польского

происхождения». В разъяснении из Петербурга виленскому генерал-губернатору указывалось, что только потомки перешедшего в православие могут рассчитывать на признание их русскими. «Но действительная перемена национальности не может быть непосредственным и мгновенным последствием перемены вероисповедания» [9, с. 34].

В результате правительственной политики польское землевладение в западных губерниях было значительно подорвано. Если в центральных губерниях на протяжении второй половины XIX в. количество потомственных дворян-землевладельцев оставалось стабильным, то в Гродненской губернии, где дворянство в основном было представлено католиками и где в 1863 г. насчитывалось 36 211 потомственных дворян, к 1867 г. их осталось 11 375. По Виленской губернии соответственно 60 292 и 41 727 [10, с. 294]. В четвертом стане (административное подразделение в Российской империи) Гродненского уезда в 1861 г. проживало 485 потомственных дворян. В 1869 г. их насчитывалось 138 [11, л. 765]. Та же картина наблюдалась и в остальных западных губерниях.

Репрессивные меры дополнялись закрытием католических костелов и монастырей и превращением их в православные храмы.

Ликвидация костелов по официальной версии объяснялась малым количеством прихожан и политической неблагонадежностью ксендзов, которые «служили проводниками латинопольской пропаганды» [12, л. 2–3]. Но за этим часто скрывалось желание православного духовенства в помещении костела обустроить церковь. Так, в Гродненской губернии в течение 1864–1874 гг. 10 костелов были перестроены в православные храмы. В результате резко сократилась численность католического духовенства. Если в 1861 г. в упомянутом выше четвертом стане Гродненского уезда насчитывалось 40 человек православного духовенства и 5 человек – католического, то в 1868 г. их количество стало, соответственно, 138 и 3 [13, л. 33]. Тенденция сохранялась и далее. В Брестском уезде Гродненской губернии, по сведениям за 1892 г., православного духовенства насчитывалось 580 чел., иудейского – 25 и католического – 2 чел. В то же время в уезде проживало 132 472 православных, 15 382 иудея и 10 197 католиков [14].

Напряженные отношения двух христианских конфессий сохранялись на протяжении всего XIX столетия. На рубеже XIX–XX вв. один из земских начальников Волковысского повета отмечал, что в м.Порозово «крестьяне исключительно неблагонадежны… Антагонизм католиков и православных развит и заметно обострен, как и между священником и ксендзом. Во всей жизни местечка не исключена даже

религиозная рознь… Имеются угрозы жизни священнику и православной церкви взрывом» [15, л. 81].

Конфессиональная ситуация в Гродненской губернии в конце 80-х гг. XIX в. выглядела следующим образом: из 1 449 966 жителей 54,62% были православными, 24,94% – католиками и 19,39% – иудеями [16]. К концу столетия ситуация изменяется незначительно. В числе проживающих в губернии 1 603 409 чел. православных насчитывается 57,34%, католиков – 24,11%, иудеев – 17,49%, магометан – 0,23% [17, с. VII].

Царское правительство после разделов Речи Посполитой, желая иметь мусульман своими союзниками, подтвердило им все прежние привилегии. Императрица Екатерина II указом от 30 октября 1794 г. приказавала генерал-губернатору Н.Репину: «…не оставьте Вы без замечания поселенных в Литовских областях татарского племени…, яко происходящих от народа храброго и прямодушного, а через то наше высочайшее об них попечение привлекающих,… оставляем в свободе отправлять свое богослужение…». На протяжении XIX в. несмотря на то, что часть татар западных губерний участвовала и в войне 1812 г. на стороне Наполеона, и в восстаниях 1830–1831 и 1863–1864 гг., отношение к ним со стороны правительства отличалось терпимостью. Несмотря на толерантность правительства, в начале XIX в. небольшая часть мусульман из западных губерний эмигрировала в Турцию. Эмиграция была связана со слухами, будто царское правительство собирается «перевести татар в православие». Это случалось и позже. Так, в 1868 г. из Слонима в Турцию выехало 16 семей, но из-за незнания языка и местных обычаев часть из них вернулась назад [18, с. 150].

Несмотря на общее ужесточение конфессиональной политики отношение властей к мусульманам мало изменилось. Это было связано, главным образом, с тем, что мусульмане не вели миссионерской работы и не стремились обратить в свою веру христиан. К тому же и смешанные браки, и смена конфессии у мусульман были редким явлением. Исключительные случаи перемены вероисповедания производились только с согласия министра внутренних дел в каждом отдельном случае.

Конфликты с участием мусульман были связаны с употреблением ими языков, в том числе и в богослужении. Утратив еще в XVI в. свой язык, белорусские татары стали использовать язык местного населения – белорусский или польский, обогатив его тюркизмами. Иногда это имело серьезные последствия. Так, в 1885 г. в результате доноса и обвинения настоятеля Слонимской мечети имама Мустафы Богушевича в использовании польского языка, последовал запрос из правительственной Канцелярии министров начальнику гродненского губернского жандармского управления. Объясняя недосмотр по службе,

жандармский начальник пояснял, что «…до сих пор по малочисленности татар в Гродненской губернии (около 1600 душ) не обращалось вообще внимания на язык, употребляемый ими при богослужениях в мечетях. Между тем, татары поселились здесь несколько веков тому назад, во время польского владычества краем, тогда же получили права дворянства и, забыв свою национальную речь, усвоили себе польскую цивилизацию, а с нею и язык, который ныне у большинства местных уроженцев-татар стал национальным…» [19, л. 17–17 об.]. В результате губернским исправникам и полицмейстерам было направлено предписание за подписью гродненского губернатора: «…отобрать от имамов всех мечетей (где таковые находятся) подписки в том, что они обязуются не употреблять при богослужении польского языка, а также поставить в известность местное магометанское население в том, что Кораны на польском языке не допущены к обращению, посему их надлежит конфисковывать» [20, л. 2–2 об].

Для еврейского населения царским указом 1791 г. было введено территориальное ограничение проживания, которое позднее получило название «черты оседлости». Гродненская губерния попала в число разрешенных для поселения. Положение о евреях 1804 г. гарантировало им некоторые свободы (личную свободу, право распоряжаться собственностью, учиться в общих учебных заведениях, торговать, покупать, продавать и завещать землю). Вероисповеданием большинства гродненских евреев был иудаизм. На протяжении всего XIX в. правительство принимает активные меры по христианизации иудеев, но результаты были мизерны. В христианство переходили материально заинтересованные люди либо дети зажиточных родителей, желающие продолжить свое образование. Абсолютное большинство гродненских евреев сохраняла верность иудаизму. В 1816 г. в Гродно состоялось одно из последних в России «ритуальных дел», суть которого – обвинение иудеев в ритуальном использовании крови христианских младенцев. Процесс был прекращен после личного вмешательства Александра I в связи с абсолютной бездоказательностью и абсурдностью обвинения [21, с. 178–181].

Еврейское население России, не имевшее права жить во внутренних губерниях империи и жившее, главным образом, в городах и местечках из-за запрета селиться в сельской местности, будучи зачисленным в сословие «городских обывателей», сохраняло общинную организацию, во главе которой стояли органы местного самоуправления. До середины 40-х гг. XIX в. между правительством и еврейским населением стояли кагалы, во время деятельности которых правительство не вмешивалось

во внутренние и религиозные вопросы еврейской жизни. Все изменилось, когда в 1844 г. кагалы упразднили, а еврейское население подчинили администрации, в политике которой в отношении евреев стал доминировать религиозный аспект, направленный на уменьшение влияния иудаизма [22, с. 108].

Евреями заинтересовалась и статистика. В конце 50-х гг. приставы станов по всей губернии получили распоряжение истребовать от еврейских обществ сведения за 11 лет – от 1 января 1848 г. по 1 января 1859 г. и за каждый год особо: 1) число душ мужского пола, наличных и по ревизиям, 2) число родившихся мальчиков и девочек, 3) число умерших мужчин и женщин, 4) число мужчин холостых и вдовых, 5) число женщин незамужних и вдовых, 6) число браков, 7) «время их заселения в крае, т.е. первоначальное появление в местечках, ныне занимаемых им» [23, с. 41–42].

Правовое положение евреев в Российской империи было уникальным. Несколько сотен параграфов, циркуляров, правил регламентировали жизнь российских подданных иудейского вероисповедания. Кроме того, местная администрация вводила и свои ограничения. Так, летом 1883 г. в Гродно было проведено исследование, по каким поводам и какого характера в городе организуются процессии с участием еврейского населения. Выяснилось, что религиозные еврейские процессии были связаны с обрядами погребения, бракосочетания и пожертвования синагогам свитка с десятью заповедями. После чего гродненским губернатором было предписано полицейским чинам, «… не придавая настоящему распоряжению огласки», принять меры к недопущению появления на городских улицах еврейских процессий [24, л. 20 об.].

Таким образом, конфессиональная ситуация в Гродненской губернии в XIX в. никогда не была спокойной. Между православным и католическим духовенством все время шла борьба за влияние на верующих, особенно обострявшаяся во время политических кризисов (восстаний), когда конфессии оказывались по разные стороны баррикад. Сложные взаимоотношения между православной и католической конфессиями сохранялись на протяжении всего XIX в., о чем свидетельствуют многочисленные архивные материалы, содержащие жалобы-доносы духовных лиц на представителей противоположной конфессии. Если к этому добавить настороженное отношение к мусульманам и неприязнь к иудеям, то приходится признать, что веротерпимость в западных губерниях Российской империи была весьма относительной.

Список источников и литературы

1. Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе. – Гродно, 2003.
2. Еленев, Ф. Польская цивилизация и ее влияние на Западную Русь / Ф.Еленев. – СПб., 1863.
3. Национальный исторический архив Беларуси в г.Гродно (далее НИАБ в г.Гродно). – Ф. 1. – Оп. 4. – Д. 646.
4. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 1747.
5. Актуальныя праблемы гісторыі Беларусі: У 4 ч. Ч. 2. – Гродна, 2003.
6. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 22. – Д. 1250.
7. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. – Д. 1996.
8. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. – Д. 727.
9. Самбук, С.М. Политика царизма в Белоруссии во второй половине XIX в. / С.М.Самбук. – Мн., 1980.
10. Корелин, А.П. Дворянство в пореформенной России. 1861 – 1904 / А.П.Корелин. – М., 1979.
11. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. – Д. 129.
12. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. – Д. 603.
13. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 14. – Оп. 1. – Д. 602.
14. Памятная книжка Гродненской губернии на 1896 г.
15. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 18. – Оп. 4. – Д. 446.
16. Памятная книжка Гродненской губернии на 1891 г.
17. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – Т. XI: Гродненская губерния. – С.-ПБ., 1904.
18. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII– XX ст.). – Мн.: Экаперспектыва, 1998.
19. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 8. – Д. 1702.
20. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 8. – Д. 1890.
21. Памяць: Гіст.-дакум. хроніка горада Гродна. – Мн.: БелЭН, 1999.
22. Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. – Мн., 2001.
23. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 78. – Оп. 1. – Д. 91.
24. НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 8. – Д. 953.

Проценко Ольга Элиазаровна – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории славянских государств Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 2-67 (476.6)

А.І. Літвінчык (Гродна)

КАНФЕСІЙНАЯ СІТУАЦЫЯ Ў СЛОНІМСКІМ ПАВЕЦЕ ГРОДЗЕНСКАЙ ГУБЕРНІ (КАНЕЦ XVIII – 60-я гг. XIX ст.)

В статье приводятся статистические данные о динамике количества верующих, духовенства, культовых зданий, учебных заведений разных конфессий в Слонимском повете Гродненской губернии в конце XVIII – 60-х гг. XIX в.

Насельніцтва Слонімскага павета ў канцы XVIII – 60-х гг. XIX ст. мела поліканфесійны характар: побач з праваслаўнымі і католікамі жылі пратэстанты, іудзеі, магаметане. У 1772 г. тэрыторыя Слонімскага каталіцкага дэканата налічвала 6760 кв.км. Па працягласці з 26 дэканатаў Віленскай дыяцэзіі гэта быў восьмы дэканат. Па колькасці парафій (15) ён займаў 17-е месца [6, с. 219]. У 1794 г. у самім Слоніме дзейнічалі 5 мураваных каталіцкіх касцёлаў і кляштараў, парафіяльны касцёл Св. Андрэя, драўляны жаночы кляштар, драўляная уніяцкая царква (згарэла ў 1848 годзе), вялікая мураваная яўрэйская сінагога і 6 яўрэйскіх малітоўных дамоў-школ [24, с. 59]. У 1828 г. на тэрыторыі Слонімскага дэканата знаходзілася 12 парафіяльных касцёлаў (парафіі Слонім, Моўчадзь, Дварэц, Альшэва, Дзятлава, Ружаны, Раготна, Косава, Дзярэчын, Палонка, Дзевяткавічы, Луконіца) [6, с. 222]. На сярэдзіну XIX ст. у дэканаце налічвалася 47216 католікаў [27, с. 244]. У другой палове стагоддзя колькасць парафій у ім зменшылася да пяці. Каля 1888 г. яны захоўваліся ў Слоніме, Ружанах, Дзятлаве, Дварцы і Косаве [6, с. 222].

У Слоніме дзейнічалі кляштары бернардзінцаў, бернардзінак, канонікаў латэранскіх, францысканак, бенедыктынак, дамініканцаў, езуітаў. Мураваныя будынкі кляштараў і храмаў уваходзілі ў сістэму абарончых умацаванняў горада. З сямі кляштарных ансамбляў сёння цалкам захаваліся два і адзін часткова [13, с. 212].

Дзейнасць вучылішча ў Жыровічах была цесна звязана з лёсам базыльянскага ордэна. У 1828 г. яно было закрыта, а на яго аснове была створана семінарыя для уніяцкіх святароў. За 4 гады (з 1834 па 1837 гг.) тут было падрыхтавана каля 150 царкоўнаслужыцеляў [19, с. 100–101]. Пасля скасавання уніі Полацкім царкоўным саборам 1839 г. семінарыя стала праваслаўнай. У 1845 г. яе перавялі ў Вільню, дзе ператварылі ў Віленскую духоўную семінарыю [18, с. 265]. Замест семінарыі ў Жыровічах было створана духоўнае вучылішча, якое праіснавала да 1915 г. (у Першую сусветную вайну было эвакуіравана) [19, с. 134]. У чэрвені 1867 г. у Жыровіцкім манастыры праходзіла свята, якое суправаджалася хросным ходам, феерверкам, пальбой з гармат [5, л. 4].

У 1804 г. слонімская мусульманская абшчына купіла зямлю ў памешчыка Бажымоўскага і на ёй пабудавала мячэць. У 1846 г. у горадзе жыло 170 мусульманаў [3, с. 53]. У Слоніме і сёння жыве каля 200 мусульман. Сярод іх – 124 татары, 38 – азербайджанцаў, ёсць туркмены, лезгіны, туркі-месхіцінцы. Праўда, мясцовую мячэць рэгулярна наведваюць 20 – 25 чалавек. Узначальвае мусульманскую абшчыну «Іхляс» (адзінства Бога) імам Сулейман Байрашэўскі [2, с. 2].

У 1839 г. у Слонімскім павеце налічвалася 5025 яўрэяў, 8 кагалаў, 2 сінагогі,11 малітоўных дамоў, 6 яўрэйскіх вучылішчаў, 8 равінаў [4, л. 4]. Па рэвізіі 1847 г. у Слонімскім павеце меліся наступныя яўрэйскія супольнасці: Слонімская – 5700 асоб, Быценская – 573, Галынская – 211, Дзярэчынская – 642, Дварцоўская – 317, Езерніцкая – 160, Здзенцёльская – 1236, Касцоўская – 985, Малчадская – 340, Ражанская – 1566 [12, с. 384].

З пачатку 1830-х гг. царскі ўрад пераходзіць да больш жорсткага курсу рэлігійнай палітыкі адносна уніяцкай і каталіцкай цэркваў. Пачынаецца рэфармаванне уніяцкай царквы Беларусі з мэтай збліжэння яе з рускай праваслаўнай царквой. У 1835 г. з гэтай мэтай у Слонімскім павеце былі ўсталяваны іканастасы ў 22 цэрквах [20, л. 19]. Тады ж ва ўсіх уніяцкіх храмах павета знішчылі арганы, бо яны былі «несвойственны обрядам Богослужения и постановлениям Церкви Греко-восточные» [11, л. 28].

У 1832 г. у слонімскіх касцёлах забаранілі чытаць пропаведзі, калі яны папярэдне не прайшлі цэнзуры. Тлумачылася гэта неабходнасцю выключэння «иносказательных выражений», а каб пропаведзи «заключали бы … в себе одно лишь чистое Христианское учение» [8, л. 4]. У 1837 г. «совратителям из Православия» [9, л. 1] вызначылі пакаранні: уладальнікі маёнткаў маглі пазбавіцца сваёй нерухомасці, а духоўныя асобы падлягалі адхіленню ад прыходаў [7, л.1]. У 1840 г. было забаронена рымска-каталіцкім святарам прымаць на споведзь людзей другіх веравызнанняў [10, л. 1].

Пасля паўстання 1863 – 1864 гг. пачалася масавая перадача будынкаў касцёлаў разам з іх начыннем пад праваслаўныя цэрквы. Пераход католікаў Слонімскага павета ў праваслаўе колькасна выглядаў наступным чынам: 1863 г. – 11 чалавек, 1864 г. – 47, 1865 г. – 166, 1866 г. – 1694 чалавекі [14, с. 79].

Паводле статыстыкі, у 1857 г. на 100 жыхароў Слонімскага павета прыходзілася 76 праваслаўных і 19 католікаў [17, с. 874]. У 1860-х гг. у павеце на 10 праваслаўных жыхароў прыходзілася 15 католікаў, 3 магаметаніна і 64 яўрэя (амаль 2/3 насельніцтва) [17, с. 869]. «Слоўнік геаграфічны» канстатуе, што ў 1878 г. у Слонімскім павеце пражывала (без гарадскога насельніцтва) 145764 чалавекі, з іх праваслаўных было 109432, католікаў (часткова з уніятамі) – 19358, пратэстантаў – 59, іудзеяў – 16870 і магаметанаў – 45 чалавек. У павеце дзейнічалі 36 праваслаўных мураваных і 37 драўляных капліц, 4 мураваныя і 1 драўляны каталіцкі касцёл, 7 мураваных і 3 драўляныя капліцы [23, с. 103].

Спіс крыніц і літаратуры

1. Атлас гісторыі Беларусі ад старажытнасці да нашых дзён / аўтар тэксту Л.У. Языковіч; склад.: Г.Р. Шыкунова,. Л.У. Языковіч. – Мінск: БелЭН, 2006. – 160 с.
2. Афанасік, В. Мусульманскі астравок у хрысціянскім моры / В. Афанасік // Слонімскі веснік. – 2004. – 29 чэрвеня. – С.2.
3. Байрашэўскі, С. Мусульмане на Слонімскай зямлі / С. Байрашэўскі // Слонімскі край (краязнаўчы квартальнік). – 2000. – № 2. – С. 53–57.
4. Ведомости о количестве кагалов, синагог и молитвенных школ в Слонимском у. // НГАБ у г. Гродна – Ф. 1. – Воп. 19. – Спр. 1749. – 4 арк.
5. Ведомости о количестве упраздненных католических костелах Гродненской губ., переписка с Гродненским губернатором, Литовской духовной консисторией и др. о постройке и ремонте православных церквей в Гродненской губ. // НГАБ у г. Гродна – Ф. 97 . – Воп. 1 . – Спр. 228. – 73 л.
6. Ганчарук, І.Г. Фарміраванне парафіяльнай сеткі Слонімскага дэканата ў XVIII – XX стагоддзях / І.Г. Ганчарук // Слонімшчына вачыма навукоўцаў і краязнаўцаў: матэрыялы рэгіянальнай гіст.-краязн. канф., прысвечанай 750-годдзю горада Слоніма і 70-годдзю заснавання Слонімскага раённага краязн. музея ім. І.І. Стаброўскага / склад.: Д.С.Аляшкевіч, І.П. Крэнь; пад рэд. І.П. Крэня. – Слонімская друкарня, 2002. – С. 219–223.
7. Дело о запрещении иностранному духовенству въезда в Россию без установленного разрешения // НГАБ у г. Гродна – Ф. 1 . – Воп. 1 . – Спр. 2858 . – 4 арк.
8. Дело о запрещении читать проповеди в костелах без проверки цензуры // НГАБ у г. Гродна – Ф. 1 . – Воп. 27 . – Спр. 26 . – 7 арк.
9. Дело о прекращении римско-католическим духовенством агитации к переходу из православия в р.-к. исповедание // НГАБ у г. Гродна – Ф. 1 . – Воп. 19 . – Спр.1528 . – 3 л.
10. Дело об установлении правил при постройке костелов, каплиц и о мерах предотвращения перехода из православия в латинство // НГАБ у г. Гродна – Ф. 1. – Воп. 20. – Спр.434. – Арк.1 – 181.
11. Дело об устранении из греко-униатских церквей органов, колокольчиков и скамеек и других принадлежностей, несвойственных обрядам церквей // НГАБ у г. Гродна – Ф. 1 . – Воп. 19. – Спр. 1005. – 30 л. – Арк. 1–29.
12. Иоффе, Э.Г. По достоверным источникам: Евреи в истории городов Беларуси / Э.Г.Иоффе. – Минск: Четыре четверти, 2001. – 352 с.
13. Карнілава, Л.А. Каталіцкія манаскія ордэны на Слонімшчыне / Л.А. Карнілава // Слонімшчына вачыма навукоўцаў і краязнаўцаў: матэрыялы рэгіянальнай гіст.-краязн. канф., прысвечанай 750-годдзю горада Слоніма і 70-годдзю заснавання Слонімскага раённага краязн. музея ім. І.І. Стаброўскага / склад.: Д.С. Аляшкевіч, І.П. Крэнь; пад рэд. І.П. Крэня. – Слонім: Слонім. друк., 2002. – С. 212–218.
14. Козлова, Т.И. Конфессиональный облик населения Гродненской губернии (1801 – 1914 гг.) / Т.И. Козлова // Веснік ГрДУ імя Я. Купалы. – Сер.1. – 2007. – № 4. – С. 76–81.
15. Марозава, С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады) / С.В. Марозава; Пад навук. рэд. У.М. Конана. – Гродна, ГрДУ, 2001. – 352 с.
16. Матеріалы для географіи и статистики России, собранные офицерами Генер. Штаба. Гродненская губернія. П. Бобровскій. Часть первая. – СПб.: Типография И.Огризко, 1857. – 874 с.
17. Матеріалы для географіи и статистики России, собранные офицерами Генер. Штаба. Гродненская губернія. П. Бобровскій. Часть вторая. – СПб.: Типография И.Огризко, 1863. – 1074 с.
18. Нарис історії Василіянського чину Святого Йосафата. – Рим: Видавництво О.О. Василіян, 1992. – 640 с.
19. Памяць: гіст.-дакум. хроніка Слонімскага раёна / рэдкал.: Л.М Драбовіч [і інш.]. – Мінск: БЕЛТА, 2004. – 752 с.

20. Переписка с земскими исправниками о представлении ведомостей о количестве устроенных иконостасов в грекоуниатских церквях // НГАБ у г. Гродна – Ф.1 . – Воп. 19. – Спр.1004. – 32 арк.
21. Полное собрание законов Российской империи. – СПб.: Тип. Отд. Его Импер. Высоч. канц., 1840. – Собр. 2-е. – Т. 40. – 1185 с.
22. Сведения к годовому отчету о состоянии губернии за 1857 г // НГАБ у г. Гродна – Ф.1. – Воп. 28 . – Спр. 927. – 384 арк.
23. Супрун, В. За смугою часу: (Даследаванні і меркаванні) / В. Супрун. – Мінск: Полымя, 1994. – 144 с.
24. Супрун, В.Р. Дзеі над Шчарай: (З гісторыі зямлі Слонімскай) / В.Р. Супрун. – Слонім.: Слонім. друк., 2000. – 168 с.
25. Токць, С.М. Граф М.М. Мураўёў і канфесійная палітыка царызму на Беларусі 1827–1835 гг. / С.М. Токць // Наш радавод: материалы международной конференции « Царква і культура народаў ВКЛ і Беларусі XIII – пач. XX ст» – Кн. 4. Ч. III. – Гродна, 1992. – С. 614 – 622.
26. Токць, С.М. Статыстычныя даследаванні мясцовай дзяржаўнай адміністрацыяй этнаканфесійнай структуры насельніцтва Гродзенскай губерні ў XIX – пач. XX ст. / С.М. Токць // Этнасацыяльныя і культурныя працэсы ў Заходнім рэгіёне Беларусі: гісторыя і сучаснасць: матэрыялы рэспубліканскай навуковай канферэнцыі (5–6 снежня 1997 года) / пад рэд. І.П. Крэня. – Гродна: ГрДУ, 1998. – С. 253 – 256.
27. Radwan, M. Carat wobec kosciołа greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796 – 1839 / Radwan M. – Roma–Lublin: Polski Instytut kultury chrzescijańskiej, 2001. – 504 s.

Літвінчык Алена Іванаўна – магістр гістарычных навук, настаўніца Міжэрыцкай сярэдняй школы Зэльвенскага раёна Гродзенскай вобласці.

УДК 2-67 (476.6)

А.І. Літвінчык (Гродна)

КАНФЕСІЙНАЯ СІТУАЦЫЯ Ў СЛОНІМСКІМ ПАВЕЦЕ ГРОДЗЕНСКАЙ ГУБЕРНІ Ў 30 – 80-я гг. XIX ст. У СВЯТЛЕ МАТЭРЫЯЛАЎ СУДОВАГА СПРАВАВОДСТВА

На основе судебно-следственных материалов Национального исторического архива Беларуси в г. Гродно показана оппозиция царской религиозной политике 30 – 80-х гг. XIX в. в Слонимском уезде Гродненской губернии.

Матэрыялы Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі ў г. Гродна адлюстроўваюць складаную канфесійную сітуацыю ў Слонімскім павеце ў 30 – 80-я гг. XIX ст., што склалася на беларускіх землях у сувязі са зменай курса дзяржаўнай рэлігійнай палітыкі, якая пацягнула за сабой змену суадносін розных адгалінаванняў хрысціянства. Рэаліямі таго часу былі судовыя працэсы на глебе перамены веры.

Уніяты ў 1830-я г. падвяргаліся аправаслаўліванню. Адны рабілі гэта добраахвотна, як, напрыклад, іераманах Януарый Трацэвіч са Слонімшчыны [13, арк. 1–2]. Частка уніятаў імкнулася «схавацца» ад пераводу ў пануючую веру ў рыма-каталіцызме. Але гэтыя пераходы лічыліся нелегітымнымі і падлягалі пакаранню ў судовым парадку. У 30 – 40-я гг. судовыя установы былі завалены такога роду справамі. Згодна тагачаснаму заканадаўству, «как рожденным в православной вере, так и обратившимся к ней из других вер, запрещается отступать от нее и принимать иную веру, хотя бы то и Христианскую» [15, с. 280]. Уладальнікам маёнткаў, двойчы абвінавачаным «в совращении» праваслаўных, пагражала канфіскацыя маёнткаў, духоўным асобам – выдаленне з прыходаў без права вяртацца назад [9, арк. 1].

У 1834 г., як паведамляюць архіўныя дакументы, «лица православного исповедания, живущие в городе Слониме и уезде, совратились из православия» (Благачова Ганна – на лацінскі абрад, сакратар слонімскай паліцыі Лаўроў, адстаўны салдат Мікалай Чырка і сыны яго Давід і Павел, жонка і дачка адстаўнога Герасіма Клюкберга – ва уніяцтва). Па іх справе пачалося следства [4, арк. 1].

У 1837 г. у мясцовым судзе разглядалася справа прыхаджан Парэцкай, Езерніцкай, Галынскай, Высоцкай і Горацкай цэркваў Слонімскага павета, якія перайшлі з уніяцкага на лацінскі абрад. Яны падлягалі вяртанню «в прародительское их вероисповедание» [14, арк. 9], з якога іх пераводзілі ў праваслаўе.

2 жніўня 1847 г. па справе «О переходе мещанки Угренович Магдалины и крестьянки Копусовой Анны из православной веры в католическую» была прынята пастанова: далучыць іх да праваслаўя, а следства спыніць [7, арк. 1 – 2].

Судовая справа за 1848–1849 гг. утрымлівае «канфесійную гісторыю» сялянскай сям'і Зайчыкаў, мужа і жонкі, якія спачатку былі уніятамі, потым пераведзены ў праваслаўе, але затым прынялі каталіцкую веру. За ўхіленне ад пануючай веры сяляне падвергліся доўгаму судоваму разбірацельству, іх вымусілі даць «подписку на непоколебимое пребывание в Православии до конца жизни» [1, арк. 8]. Яшчэ раней, у 1842 – 1845 гг., вёўся працэс па справе сыноў Зайчыкаў – Івана, вучняў Слонімскага павятовага вучылішча, які «неизвестно по какому поводу совратился в Римский обряд», і Восіпа, які «не только сам упорствует и не желает возвратиться, но и брату своему не дозволяет» [5].

Сялянка Антаніна Драздова за пераход з праваслаўнай у каталіцкую веру ў 1850 г. была змешчана ў ваўкавыскую турму [6, арк. 5].

Пасля паўстання 1863 – 1864 гг. царскі ўрад пачаў новы наступ на каталіцкі касцёл і пераводзіць яго вернікаў у праваслаўную веру. У

Слонімскім павеце за 1863 – 1867 гг. была пераведзена звыш 1,5 тысячы чалавек [3, арк. 24]. Зноў пайшла паласа судовых працэсаў супраць тых, хто ад вызначанай ім урадавым заканадаўствам веры ўхіляўся. Так, у 1867 – 1870 гг. разглядалася справа сялян Карнатовічаў, Кацярыны і Матвея, прыцягнутых да адказнасці «за склонение своих детей к переходу из православной в римско-католическую веру» [2, арк. 1]. Закон 1839 г. забараняў прымушаць жонку і дзяцей пераходзіць з праваслаўя ў іншую веру, хрысціць іх ў іншым веравызнанні [15, с. 280]. Суд пастанавіў Кацярыну і Матвея Карнатовічаў прыгаварыць да турэмнага зняволення на восем месяцаў; Кацярыну Карнатовіч і яе дачок за адступленне ад праваслаўя «предать суду духовному» [2, арк. 5 зв.].

Шэраг спраў, якія адкладаліся ў НГАБ у г. Гродна, утрымліваюць інфармацыю пра пакаранні ксяндзоў. За тайнае вянчанне ў 1833 г. у Ракавіцкай царкве ксяндзу Залескаму, які «поступил противу распоряжения Начальства, коим воспрещено в Греко-Унитских Церквях совершать Латинские обряды», была назначана двухтыднёвая эпітымія ў слонімскім бернардзінскім манастыры» [12, арк. 6].

Па справе 1843 – 1844 гг. аб пераходзе сялян Слонімскага павета Феклы Белятковай, Канстанціна і Фёдара Данілавых з уніяцтва ў каталіцтва ксяндза Каліноўскага папярэдзілі, «чтоб впредь не исполнял духовных треб лицам, коих исповедание ему неизвестно « [11, арк. 12].

Турэмнаму зняволенню быў падвергнуты ксёндз Дзевяткавіцкага касцёла Уладзіслаў Кадлубоўскі, абвінавачаны ў тым, што выконваў духоўныя абрады згодна рымска-каталіцкай традыцыі [10, арк. 1].

Такім чынам, палітыка дэунізацыі і пераводу католікаў у пануючую веру суправаджалася ў Слонімскім павеце шматлікімі судовымі разбіральніцтвамі, што сведчыць пра наяўнасць там моцных апазіцыйных настрояў адносна ўрадавай рэлігійнай палітыкі.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Дело за 20 октября – 23 октября 1848 г. о переходе крестьянином Зайчик из православной веры в католическую // Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (далее – НИАБ в г. Гродно). – Ф. 1. – Оп. 21. – Д. 975.
2. Дело о заключении в тюрьму крестьян Карнатовичевых Екатерину и Матвея за склонение своих детей к переходу из православной в римско-католическую веру // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. – Д. 1168.
3. Дело о переходе в православную веру жителей уезда // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1624. – Оп. 2. – Д. 137.
4. Дело о переходе жителями города Слонима из православной в католическую веру // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 27. – Д. 706.
5. Дело о переходе Зайчиков Ивана и Осипа из православной в католическую веру // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 2. – Оп. 11. – Д. 564.

6. Дело о переходе крестьянки Дроздовой из православной в католическую веру // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 2. – Оп. 11. – Д. 1139.
7. Дело о переходе мещанки Угренович Магдалины и крестьянки Копусовой Анны из православной веры в католическую // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 12. – Д. 1126.
8. Дело о предании суду крестьянина Слонимского у. Наумовича Григория за принятие римско-католической веры // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 2. – Оп. 30. – Д. 72.
9. Дело о прекращении римско-католическим духовенством агитации к переходу из православия в р.-к. исповедание // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 19. – Д. 1528.
10. Дело о привлечении к ответственности ксендза Девятковского римско-католического костела Кодлубовского за склонение крестьян к переходу из православия // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. – Д. 505.
11. Дело о привлечении к ответственности ксендзов Калановского Павла и Бутковского Станислава за совращение крестьян из православной веры в католическую // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 11. – Д. 1615.
12. Дело о тайном венчании ксендзом Залеским лекаря Лянкгейма с Нелюбович // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 2. – Оп. 11. – Д. 420.
13. Дело по прошению иеромонаха Трацевича о разрешении ему перехода из Греко-униатской веры в православную веру // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 2. – Оп. 3. – Д. 1076.
14. О переходе прихожан Езерницкой, Горецкой и др. церквей из греко-унитского вероисповедания в римское // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 19. – Д. 1544.
15. Полное собрание законов Российской империи. – СПб.: Тип. Отд. Его Имперр. Высоч. канц., 1840. – Собр. 2-е. – Т. 40. – 1185 с.

Літвінчык Алена Іванаўна – магістр гістарычных навук, настаўніца Міжэрыцкай сярэдняй школы Зэльвенскага раёна Гродзенскай вобласці.

УДК 947.6

Е.Н. Хмелькова (Гродно)

ОПЕКА ПРАВОСЛАВНОЙ И КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ НАД ДЕТЬМИ-СИРОТАМИ В ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

В статье рассматриваются принципы и методы организации опеки православной и католической церкви над детьми-сиротами в Гродненской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. Анализируется система мер по обучению и воспитанию сирот.

И православная, и католическая церковь никогда не оставались безучастными к проблеме сиротства. В царской России церковные организации занимали одно из ведущих мест в системе опеки над детьми-сиротами [8, с. 120].

Церковная благотворительность осуществлялась по нескольким направлениям: 1) попечение о бедных духовного звания, о сиротах и

вдовах православных священников, 2) благотворительная деятельность. 2 августа 1864 г. был принят закон «О приходских попечительствах при православных церквях». Одной из задач этих организаций была благотворительность [8, с. 122].

По состоянию на 1885 г. в Гродненском, Бельском, Брестском, Кобринском, Пружанском, Слонимском и Волковыском уездах православие занимало лидирующие позиции. Так, в Брестском уезде православного населения было в 12 раз больше, чем католического. Католичество прочно закрепилось в Сокольском и Белостокском уездах Гродненской губернии. Соответственно в уездах преобладала опека над сиротами православного или католического ведомства [3, с. 162].

В 1860-х гг. при Гродненской женской обители был учреждён приют для воспитания дочерей бедных чиновников русского происхождения и сирот из семей православных священников, было построено специальное здание. На их устройство пошло около 16 тысяч рублей [4, л. 14].

Детский приют Белостокского благотворительного общества занимался опекой над сиротами и детьми из бедных семей. Девочек обучали в двухклассной церковно-приходской школе. Они изучали Закон Божий, арифметику, географию, историю, чтение, занимались письмом, духовным и светским пением. Проводились занятия по рукоделию.

Деятельность общества не ограничивалась содержанием приюта. Оно опекало и младенцев-подкидышей. Их отдавали на воспитание в деревни и в г. Белосток. За каждого такого ребенка общество платило опекунам по 5 рублей в месяц. С 1893 г. Общество приняло на содержание 21 подкидыша, 8 из которых (38%) с течением времени умерли от эпидемических болезней [7, л. 29].

По достижении 7-летнего возраста подкидышей принимали в приют общества, но связи с ними прежних воспитателей не прерывалась – некоторые из них на летнее время брали детей из приюта к себе в деревню [7, л. 23]. Белостокский приют не имел места для игр и прогулок воспитанников. Лишь летом дети могли гулять два раза в день в городском саду и в лесу [7, л. 29].

По ревизии и наблюдениям одного из членов Белостокского общества, который в 1900 г. посетил всех воспитанников в городе и в деревнях, уход за детьми был признан удовлетворительным [7, л. 29].

«Кобринское общество помощи нуждающимся детям» занималось «призрением бедных бесприютных детей православного исповедания обоего пола». Помощь учреждения заключалось в обеспечении детей одеждой, пищей и приютом; оплате за их обучение и выдаче им учебных пособий; обучении детей закону Божьему, ремеслам, ручным работам; оказании бесплатной медицинской помощи; определении детей в сиротские дома, убежища, приюты, ремесленные и учебные заведения; помощи в поиске работы при достижении совершеннолетия. К тому же православное духовенство занималось религиозно-нравственным воспитанием детей [2, л. 61].

Члены Кобринского общества делились на почетных, действительных и соревнователей. Почетными членами становились те, кто вносил в пользу общества сумму не менее 100 рублей. Соревнователи платили ежегодно от 50 копеек до 3 рублей. Членам общества выдавались билеты с указанием размера их взноса. Сроки взносов определяли общие собрания общества. Члены, не уплатившие в течение 6-ти месяцев годовые взносы, после двукратного напоминания им о долге, выбывали из состава общества, однако за ними сохранялось право повторно вступать в общество [2, л. 62]. В обществе велась точная отчетность, все доходы и расходы строго контролировались. Хранились доходы в учреждениях Государственного банка, в государственных сберегательных кассах или казначействах.

Управлением делами общества занималось правление и общее собрание членов общества. Правление состояло из председателя, его помощника, казначея, секретаря и пяти членов. Они избирались на общем собрании сроком на один год [2, л. 63]. В обязанности правления входил сбор сведений о малоимущих детях, определение их в ремесленные и учебные заведения и др. [2, л. 64].

Целью приюта «Дом святого Антония» в г. Кобрине Гродненской губернии являлась опека над бедными детьми римско-католического вероисповедания, мальчиков и девочек от 6 до 14 лет. Устав приюта был утвержден 8 апреля 1909 г. начальником Главного управления по делам местного хозяйства Гербелем [6, л. 98]. В приюте обучали Закону Божьему, ремеслам, ручным работам, «соответствующим возрасту и способностям детей» [6, л. 103]. Уделялось большое внимание физическому развитию воспитанников. В случае заболевания дети пользовались бесплатной медицинской помощью и лекарствами. Заботу о детях брало на себя правление приюта [6, л. 103, 105].

Благотворительное общество при Фарном костеле имело устав, утвержденный Министром внутренних дел 31 августа 1907 г. Общество занималось предоставлением средств бедным католикам Гродненских

приходов без различия пола, возраста, звания, с целью улучшить их материальное и нравственное состояние. Общество предоставляло одежду, пищу, определяло малолетних в сиротские дома, приюты, ремесленные и учебные заведения [5, л. 1].

Благодаря такой системе обучения и воспитания сирот, дети при достижении совершеннолетия имели рабочую специальность и могли зарабатывать себе на жизнь. Интересно то, что церковь старалась обеспечить девушек, которые выходили замуж и были под опекой церковных обществ, приданным. Иногда бедные молодые люди старались взять себе в жёны сироту, находящуюся под опекой церкви, так как выдаваемое приданное девочкам-сиротам было немалым.

Таким образом, в меру финансовых возможностей католическая и православная церковь, осуществляя благотворительную помощь местному населению, занималась опекой над детьми-сиротами. Иногда они были «единственными организациями в своей местности, поддерживающими бедных» [8, 125]. Церковь оказывала огромное влияние на нравственное, духовное и физическое развитие сирот, способствовала их адаптации в обществе.

Список источников и литературы

1. Вопросные листы для яслей, приютов и лечебниц, благотворительных обществ и учреждений Гродненской губернии // Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (далее НИАБ в г. Гродно). – Ф. 14. – Оп. 1. – Д. 578.
2. Дело об утверждении устава Кобринского общества помощи нуждающимся детям православного исповедания // НИАБ в г. Гродно. – Фонд 103. – Оп. 1. – Д. 78.
3. Обзор Гродненской губернии за 1895 г.
4. Об учреждении при гродненской женской обители приюта для воспитания дочерей бедных чиновников русского происхождения и сирот духовного ведомства // НИАБ в г.Гродно. – Ф. 97. – Оп. 1. – Д. 113.
5. Устав благотворительных обществ при Фарном костеле // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 259. – Оп. 2. – Д. 108.
6. Уставы и отчеты обществ Гродненской губернии за 1907 год // НИАБ в г . Гродно. – Ф. 103. – Оп.1. – Д. 157.
7. Финансовые отчеты благотворительных обществ губернии за 1900 г. // НИАБ в г.Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 653.
8. Шимукович, С.Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – начале XX века. / С.Ф. Шимукович. – Мн.: Акад. упр. при Президенте Респ. Беларусь, 2006. – С. 120, 122, 125.

Хмелькова Елена Николаевна – студентка факультета истории и социологии Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 947.6

М.А. Ступакевич (Гродно)

ПРАВОСЛАВНЫЕ ДУХОВНЫЕ УЧИЛИЩА НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В XIX – НАЧАЛЕ XX в.

В статье рассматривается деятельность духовных училищ православного ведомства в Беларуси в XIX – начале XX в. Раскрывается специфика развития данных учебных заведений, их роль в системе образования, анализируются особенности учебно-воспитательного процесса и материального положения училищ.

Период XIX – начала XX в. явился временем сложных, противоречивых явлений в политической, экономической и духовной жизни белорусских земель. Следствием политических, идеологических перипетий данной исторической эпохи стали и изменения в конфессиональной ситуации. В остром противоборстве различных религиозных систем формировалась духовная реальность нашего края. Разделы Речи Посполитой, подавление восстания 1830 – 1831 гг. стали своеобразными ступенями в деле распространения и насаждения на Беларуси русского православия. Отмена Брестской церковной унии, реакция после восстания 1863 г. окончательно утвердили господство православия и официальной правительственной идеологии. В данных обстоятельствах церковь придавала особое значение развитию православного образования, что нашло отражение в повсеместном открытии духовных учебных заведений, в частности, духовных училищ.

Курс обучения в духовных училищах православного ведомства в первой половине XIX в. составлял 4 года и делился на два двухгодичных отделения – высшее и низшее. С 1854 г. курс был расширен до 6 лет с тремя отделениями – высшим, средним и низшим. В 1872/73 учебном году ученики трех отделений были распределены по четырем классам (высшее отделение разделилось на два отделения). В таком виде училищный курс сохранился до начала XX в. [2, с.15]

Учебный год делился на трети – сентябрьскую, январскую и майскую, в конце каждой из которых проводились так называемые «внутренние» испытания. Успехи учеников за годовой курс проверялись на торжественных «публичных» экзаменах, на которых присутствовали высокопоставленные лица.

Устав 1867 г. произвел довольно радикальные перемены во всех сферах училищной жизни и, прежде всего, в учебной: было прекращено преподавание гражданской русской истории, обращено большее внимание на изучение священной истории и катехизиса, усилено преподавание древних языков, отменены третичные экзамены. По

синодальному распоряжению 1906 г. снова было восстановлено преподавание русской истории, сокращено число уроков по древним языкам и введены новые предметы – природоведение и черчение [4, с. 87].

Особеное внимание в духовных училищах уделялось изучению древних языков и, в особенности, латинского. Эти предметы, как отмечают документы, «составляли всегдашний камень преткновения для разсудка и прилежания учащихся» [6, с. 32] . Мотив для особенно тщательного изучения латинского языка был высказан семинарским Правлением в 1825 г.: «на нем сохранилась большая и лучшая часть древних сведений человечества во всех родах науки и искусств». Насколько высоко ставилось изучение латинского языка, видно из тех мер, которые предпринимались, например, в 1828 г. В присланных училищу для руководства правилах, выработанных Комиссией духовных училищ «на предмет образования духовного юношества», было сказано, что «знание латинского языка должно быть доводимо до того, чтобы ученики знали синтаксис сего языка совершенно и могли как переводить, так и разуметь говорящего на оном и ответствовать» [6, с. 33]. Позже, в 1868 г., при введении нового устава училищное Правление предусмотрело такие дисциплинарные взыскания, как, например: «за одну единицу по греческому языку казенные ученики будут лишаемы казенного содержания» [6, с. 34].

Если лучших учеников называли «острыми» и «быстрыми», то выражения «средствен», «великовозрастен», «к науке неудобен» обозначали полную учебную безнадежность. О таких учениках предписывалось составлять и отсылать в консисторию особые ведомости с указанием, кто из отмеченных способен быть дьяконом и кто – пономарем. Иногда к ним применялась и такая мера, как обратный перевод их из высших отделений в низшие. Случаи увольнения из училища за неуспеваемость и плохое поведение были редкими и исключительными.

Цель и характер воспитания в духовных училищах были ясно выражены в первом разделе Устава духовных училищ – «подготовление детей к служению Православной церкви». Все воспитание и обучение в училищах было направлено на то, чтобы «развить и укрепить в воспитанниках свойства, навыки и знания, необходимые для верующего и просвещенного пастыря и служителя церкви, послушного власти, Богом установленной, преданного своему народу и Отечеству» [3, с.2]. Ученики начинали и заканчивали день молитвой. Ежедневно перед уроками прочитывался отдел из Библии. В училищах, где не имелось собственного храма, ученики посещали приходские церкви. Здесь они читали и пели на клиросе, исполняли церковно-служительские обязанности.

По поводу значительных событий общего или частного характера Синод издавал циркуляры и указания о специальных целях духовного воспитания. Так, указом 1827 г. было предписано «вселять страх Господень и любовь ко Христу Спасителю, действовать сначала со смирением и потом поступать по строгости церковных правил и училищных постановлений». В 1832 г. было издано распоряжение о воспитании учеников «в монархическом и патриотическом образе мысли, направленном к совершенному единству с Великой Россией» [6, с. 41].

В 1830 г. в связи со смертельным ранением одним из учеников Киевской семинарии своего товарища был издан указ Синода о применении телесных наказаний. Однако и до этого, как отмечают документы, такая мера «вовсе не была необычной в школьной жизни». Так, в 1837 г. в журналах поведения воспитанников Витебского духовного училища имеются следующие записи инспектора: «за своеволие наказан телесно», «штрафованы телесным наказанием», «лишаемы были обеда, иногда стояли на коленях по 2 часа, а после недейственности сих мер наказываемы были розгами» [2, с. 18].

Воспитательный режим оставался приблизительно таким же и в начале 60-х гг. Особенно оригинальным представляется наказание, отмеченное в журнале Витебского духовного училища за 1863 г.: «за незнание урока будут пользоваться только хлебом и водою и стоять на коленях в столовой и носить вазы». В 1862 г. возникает даже целое дело о наказании 90-ю ударами ученика данного училища. Было назначено следствие над смотрителем иеромонахом Сергием, который был обвинен в «кровопролитии» и уволен со службы. Как отмечалось еще дореволюционными исследователями, такое воспитание «не могло претендовать на развитие добрых нравов и привычек в питомцах». Ревизия Витебского училища инспектором Могилевской духовной семинарии иеромонахом Софронием в 1837 г. обнаружила много отрицательного в этом отношении: «в учениках замечена вообще некоторая нескромность и невежливость, и во внешних их поступках, особенно в церкви при Богослужении не примечено ничего, что бы особенно показывало религиозное настроение духа» [6, с. 43].

Нередким явлением в училищной жизни были побеги учеников домой. Начальство объясняло их распущенностью, неуспеваемостью, крайней бедностью. Не последней причиной однако был и суровый режим школьной жизни.

В 50-х гг. было предложено составить «Правила морали» или «благоповедения» для учеников и обратить особое внимание на процесс воспитани. В резолюции ректора Витебской семинарии архиепископа Василия отмечалось, что в родительских домах дети не видят ничего, «кроме грубых примеров невежества и непорядочной жизни». Резолюция архиепископа была следствием наблюдения им многих

отрицательных явлений в жизни священнослужителей при объезде церквей и приходов. Опасность «повреждения нравственности» и влияния «как соблазнительного, так и развратного» в семьях родных и знакомых, по убеждению училищных педагогов, была весьма велика [2, с. 21].

В середине 60-х гг. Правление духовными семинариями уже категорически предписывало училищному начальству «отменить наказание розгами» как исправительную меру. Официально были отменены также такие взыскания с учеников, как оставление без обеда, стояние на коленях, запирание в карцер. В отчетах смотрителей по учебно- воспитательному делу второй половины XIX в. подчеркивалось, что дисциплинарные взыскания, «сведенные по их мягкости до минимума», рассчитаны исключительно на нравственно-воспитательные цели.

Воспитательные обязанности начальствующих лиц и преподавателей некоторое время разделяли так называемые «старшие» или «комнатные» из наиболее надежных и способных учеников. В особых журналах они отмечали нарушения дисциплины и докладывали об этом начальству. Однако ученические пометки в большинстве случаев свидетельствовали о том, что «все вели себя хорошо» и «все было благополучно», что, скорее всего, было следствием школьного товарищества и ученической солидарности [1, с. 32].

По свидетельствам и воспоминания бывших воспитанников духовных училищ, реальная жизнь «бурсаков» (казенных воспитанников) разительно отличалась от той, которая рисовалась официальными училищными документами и отчетами. В обучении «царила бессознательная зубрежка, рассчитанная не на качество, а на количество изучаемого». Воспитанникам было нечем развлечься в стенах бурсы, и они придумывали «собственные забавы, грубые и порой даже порочные». «Постоянные драки между собой и на улице с евреями, щелчки и тумаки, грубые прозвища одних другими, запугивание страшными рассказами, ругательства, а в старших классах нечистоплотные разговоры, табакокурение и даже подчас выпивки – все это обычные явления тогдашней школьной жизни,» – писал в своем труде к 100-летию Витебского духовного училища И. Щеглов [6, с. 44]. К этому подталкивало и крайне бедное, фактически, нищенское существование бурсаков. По утрам воспитанники питались исключительно овсянкой, зачастую умывались на открытом воздухе, «раскалывая зимой лед руками», многие спали без постельных принадлежностей, на мешках, набитых соломой, не имели обуви и т.д.

Училище, не имея средств на должное содержание казеннокоштных воспитанников, обращалось за помощью к родителям учеников и духовенству округа. Однако такая мера была малоэффективной, и «в нее так же мало верили ее инициаторы, как плохо исполняли ее на деле и те, на кого она была рассчитана.» Семьи воспитанников, в большинстве своем, также отличались крайней бедностью, которая толкала порой на неблаговидные поступки. Так, в 1821 г. дьякон местечка Усвяты Мушинский привез двух своих сыновей в училище и, оставив их «без стола и квартиры», уехал. В оправдание своего поступка он говорил впоследствие, что не имеет средств на содержание детей и вынужден просить подаяние. И такие примеры не единичны. При назначении бурсачных окладов руководству училищ приходилось, как отмечают документы, решать трудную и нравственно щекотливую задачу, выбирая «из бедных наибеднейших» или дробить и без того скудные оклады. «Школа и семья всегда соперничали между собой в хронической, из года в год повторяющейся бедности,» – писал тот же И.Щеглов [6, с. 40].

Таким образом, духовные училища православного ведомства в XIX – начале XX в. представляли собой довольно противоречивое явление в культурной жизни. Призванные готовить наиболее нравственных и духовных представителей общества, «пастырей, ведущих за собой народ», они зачастую не были способны взрастить истинные христианские чувства и ценности в воспитанниках. Формализм, жестокий режим, безразличие к реальным нуждам учеников не способствовали воспитанию в них любви к своей будущей профессии. В развитии учебных заведений данного типа отображались противоречия всей системы православного просвещения и образования, кризисные явления в недрах самой православной церкви. Однако нельзя отрицать и позитивные стороны деятельности духовных училищ: они приучали к труду, закаляли работоспособность, готовили людей, «которым нечего было бояться черных дней» [2, с. 21].

Список источников и литературы

1. Инструкция для воспитанников Витебской духовной семинарии. – Витебск: Тип. М.Голощекина, 1909. – 38 с.
2. Лебедев, С. О ревизии духовной семинарии и училища в Витебске в 1875 году / С.Лебедев. – Витебск, 1875. – 23 с.
3. Правила благоповедения для воспитанников Могилевского духовного училища. – Чериков: Тип. Каганова, 1910. – 18 с.
4. Снапкоўская, С.В. Адукацыйная палітыка і школа на Беларусі ў канцы XIX – пачатку XX стст. / С.В.Снапкоўская. – Мн, 1998. – 192 с.
5. Столетний юбилей Минской духовной семинарии, 14 апреля 1893 г. – Мн.: Типо-лит. Б.И.Соломонова, 1894. – 69 с.
6. Щеглов, И. К столетию Витебского духовного училища / И.Щеглов. – Витебск: Губ. тип., 1911. – 52 с.

Ступакевич Марина Александровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Беларуси Гродненского государственного университета имени Янки Купалы. Сфера научных интересов – развитие образования в Беларуси во второй половине XIX – начале XX в.

УДК 271.2(476)

К.У. Марозька (Брэст)

ПРАВАСЛАЎНЫЯ БРАТЭРСТВЫ ПІНСКАГА ПАВЕТА (ДРУГАЯ ПАЛОВА XIX ст.)

На основе архивных материалов и исследований и на примере Пинского уезда определены причины возрождения православных братств во второй половине XIX века, возможности вступления в них и их материальное обеспечение, проведен анализ условий деятельности, особенности братских организаций. Сформулированы основные тенденции функционирования пинских братств.

Стык каталіцызму і праваслаўя, а адначасова лацінскай і візантыйскай культур былі спецыфічным фактарам гісторыі Беларусі, зыходным пунктам яе разнастайных інтэпрэтацый і палітычных інспірацый. Асабліва гэта праявілася ў другой палове XIX ст. пасля паўстання 1863–1864 гг. Яно стала прычынай для дзеянняў царскай адміністрацыі, сапраўднай мэтай якіх было імкненне да поўнага зліцця Беларусі з Расіяй [8, с. 446].

Такая пазіцыя абумовіла ўзнікненне ўрадавага курсу на ўстанаўленне жорсткага кантролю за дзеяннямі каталіцкага духавенства на беларускіх землях. Быў выдадзены шэраг цыркуляраў і распараджэнняў, якія абмяжоўвалі магчымасці для прапаганды каталіцызму [5, с. 101]. У першую чаргу яны датычылі дзейнасці саміх каталіцкіх храмаў, якія ў гэты час зачыняюцца, і пераводу часткі веруючых у праваслаўе, а таксама рэгулявання парадку правядзення касцёльных мерапрыемстваў і чытання пропаведзяў. Так, у Пінскім павеце ў 1864–1865 гг. уся маёмасць скасаванага Охаўскага касцёла была перададзена ў праваслаўнае ведамства, а 620 прыхаджан пераведзены ў праваслаўе [4, арк. 20–21]. У 1882–1883 гг. у Мінскую духоўную кансісторыю рэгулярна паступаюць ведамасці святароў Пінскага дабрачыння пра асоб рымска-каталіцкага веравызнання, якія далучыліся да праваслаўнай царквы [2, арк. 2–4]. На працягу другой паловы XIX ст. вялася перапіска пінскага павятовага спраўніка, паліцмайстраў з Дэпартаментам духоўных спраў пра шкодныя пропаведзі ксяндзоў [7, арк. 2–3]. Усе гэтыя меры прадпрымаліся з мэтай распаўсюджвання праваслаўнай веры, а разам з ёй і рускага характару.

Садзейнічаць захаванню праваслаўных царкоўных пазіцый на беларускіх землях павінны былі і праваслаўныя братэрствы (ПЦБ). Найбольш шырокі размах у XIX ст. братэрскі рух набыў з 1864 г., калі

былі зацверджаны «Асноўныя правілы для заснавання праваслаўных братэрстваў». Закон 8 мая 1864 г. выдаваўся ўжо наўздагон з’яўіўшымся праваслаўным царкоўным братэрствам і быў прызначаны для таго, каб неяк зацвердзіць іх дзейнасць: «По поводу значительного распространения в последнее время в разных местностях России православных церковных братств, Государь Император Высочайше повелеть соизволил…» [3, арк. 3]. «Пад ПЦБ закон 1864 г. разумее таварыствы, якія складаліся з праваслаўных асоб рознага звання і маёмасці, для служэння патрэбам і карысцям Праваслаўнай Царквы, для процідзення замахам на яе правы з боку іншаверцаў, для тварэння і ўпрыгожання праваслаўных храмаў, для спраў хрысціянскай дабрачыннасці, для развіцця і сцвярджэння духу асветы « [3, арк. 3].

Іншага, небюракратычнага, рашэння ў адносінах братэрстваў і быць не магло ва ўмовах функцыянавання дзяржаўнага апарату Св. Сіноду, які рэгламентаваў ўсе сферы царкоўнага жыцця. Тым не менш, наяўнасць вышэйназваных «Правілаў...» аказала несумненную дапамогу справе ўзнаўлення царкоўных братэрстваў і ў некаторай ступені магло выканаць ролю каталізатара працэсаў стварэння ПЦБ у парэформенай Расійскай імперыі.

Братэрствы звычайна засноўваліся пры царквах і манастырах і ад іх атрымлівалі свае назвы. Так, у 1863 г. у прыходах Пінскага павета Мінскай епархіі састаялі братэрствы: у Прэабражэнскіх царквах вёсак Любешоў, Пніоўке і Судчэ, Параскеўскіх у сёлах Бучын, Кухоцкай-Волі і Марачна, Крыжаўздвіжанскіх – сёл Быхаў і Цырíне, Міхайлаўскіх – сёл Валынь Любяшоўскай, Белым і Вітчоўцы, Пакроўскіх – сёл Дзеравок, Дольск і Жалезніца, Мікалаеўскай – сяла Любязь, Петрапаўлаўскай – сяла Махро і інш. [1, арк. 8–10]. Іх дзейнасць рэгулявалася статутамі, якія прадстаўляліся на зацвярджэнне Свяшчэннага Сінода.

Членамі (братчыкамі) маглі быць як служкі Царквы (мітрапаліты, архіепіскапы, епіскапы, ігумены, інакі, свяшчэннікі), так і свецкія асобы (шляхта, мяшчане, сяляне) мужчынскага і жаночага полу. Яны неабавязкова з’яўляліся жыхарамі той мясцовасці, дзе знаходзілася братэрства. Жадаючыя ўступіць у братэрства аб’яўлялі пра гэта праз братэрскага прэсвітэра. Па прыняцці ў братэрства прысягалі ў захаванні таямніцы, у вернасці і паслушанні.

З рапарта старшыні царкоўнага савета свяшчэнніка Стэфана Керкевіча вынікае, што ўсе братчыкі Любяшоўскай Царквы (951 прыхаджанін) павінны: уносіць у братэрскі кубак вядомую колькасць грошаў; аказваць дапамогу збяднелым членам братэрства і тым, хто пацярпеў няшчасце; прысутнічаць у прызначаны час пры здзяйсненні службы Божай у храме; прысутнічаць пры пахаванні памерлага брата і потым памінаць яго ва ўстаноўленыя дні; клапаціцца пра Царкву,

утрыманне прычту, аб школах, друкарнях, багадзельнях, аб усіх дабрачынных братэрскіх установах [1, арк. 183; 6, с. 284].

Кожны год ва ўсіх братэрствах выбіраліся 4 старшыні, якія загадвалі і распараджаліся братэрскай казной, клапаціліся пра памнажэнне братэрскай маёмасці, назіралі за выкананнем абавязкаў у Царкве, спынялі спрэчкі і па заканчэнні сваёй службы прадстаўлялі справаздачу.

Вышэйшым братэрскім судом, дзе рашаліся ўсе пытанні, з'яўляліся сходкі, ці сходы, якія праводзіліся ў братэрскім доме пры царкве кожны тыдзень (галоўныя, «пространнейшие» – кожны месяц). Нарады, якія ўносіліся ў кнігі, былі агульнымі: спачатку абмяркоўвалі справы малодшыя браты, а потым ўжо рашэнне зацвярджалася старэйшымі. Справы, якія выносіліся на абмеркаванне, заставаліся пад покрывам таямніцы, і ніхто з братчыкаў не мог іх выносіць на бок пад пагрозай пакарання. Сходкі праводзіліся не толькі з мэтай рашэння пэўных праблем, але і для падтрымання братэрскага духу. Пасля заканчэння нарадаў чыталі свяшчэнныя кнігі, гутарылі на тэмы маралі.

Адной з традыцый братэрства Любяшоўскай царквы Пінскага павета было мёдаварэнне да свята Раства Хрыстова. Атрыманы з мёду воск ужывалі для асвячэння Царквы, а мёд распіваўся прыхаджанамі, і сума, якая выручалася ад яго, траціласа на закупку мёду на наступны год. Такім чынам Царкве удавалася пакрыць затраты на асвятленне [1, арк. 154].

Згодна з уставам праваслаўнага Свята-Багародзіцкага братэрства Пакроўскай царквы ваколіцы Плотніца Пінскага павета (2159 прыхаджан), яго мэтай з'ялялася садзейнічанне рэлігійна-маральнай асвеце плотніцкіх прыхаджан, пераважна змешанага праваслаўна-каталіцкага насельніцтва [3, арк. 6; 6, с. 289]. Уступіць у братэрства маглі тыя, хто дасягнуў паўналецця, а таксама жыхары другіх прыходаў. Састаў ПЦБ быў неаднародны. Да ліку сапраўдных членаў належалі асобы, якія ўносілі не менш 50 капеек кожны год ці адначасова не менш 12 рублёў 50 капеек. Членамі-дабрачыннікамі станавіліся братчыкі, якія ўносілі кожны год не менш 2 рублёў ці адначасова не менш 50 рублёў. Асобы, якія аказвалі маральны ўплыў на акругу, з'ўляліся ганаровымі членамі [1, арк. 6]. Згодна з уставам, Плотніцкае братэрства мела харугву з выявай на адным баку Пакрова Прэсвятой Багародзіцы, а з другога – Св. Аляксандра Неўскага. Гэтую харугву разам са святымі абразамі Царквы выкарыстоўвалі ў крыжовых ходах [1, арк. 7].

Свята-Багародзіцкае братэрства існавала на сродкі ад штомесячных членскіх узносаў і добрасумленных адначасовых ахвяраванняў грашыма і рэчамі. Казначэй Савета захоўваў маёмасць, прымаў грошы і вёў прыходна-расходныя кнігі братэрства. Штогод у дзень каранавання імператара Аляксандра III – 15 мая – члены Плотніцкага братэрства

збіраліся на агульны сход для слухання малебна за здароўе і выратаванне братчыкаў, састаўлення гадавой справаздачы, зацвярджэння каштарысу на наступны год і выбару ўпаўнаважанага па праверцы за год мінулы.

Для рашэння важнейшых пытанняў ствараўся спецыяльны Савет, члены і старшыня якога выбіраліся агульным сходам на тры гады. Савет збіраўся па запрашэнню старшыні. У час яго адсутнасці па хваробе ці другіх прычынах яго абавязкі выконваў адзін з членаў. Сход Савета лічыўся законным, калі ён складаўся са старшыні і не менш чым двух членаў [1, арк. 9].

Праваслаўныя братэрствы на Піншчыне выконвалі ролю арганізацый праваслаўных міран і духавенства, якія ствараліся пры храмах і ставілі сваімі мэтамі дабрачыннасць, асвету, місіянерскую і царкоўна-уладкавальную дзейнасць, а часта ўсе чатыры мэты адначасова, ва ўсіх выпадках разумеючы пры гэтым падтрымку адзін аднаго ў цяжкіх жыццёвых абставінах і абарону сваёй рэлігіі ад яе ворагаў.

Пінскія братэрствы бачылі сваё прызначэнне ў дапамозе Царкве несці праваслаўны дух у сям'ю і грамадства: садзейнічаць асвеце народа Святлом Евангельскай Ісціны, супрацьстаяць праяўленням зла, паводзіць сябе ў духу любові і міласэрнасці з усімі, берагчы даверальную інфармацыю братэрства. Побач з гэтым, праваслаўнае духавенства, як бліжэйшыя настаўнікі і кіраўнікі братэрстваў, выступалі свайго роду ўякасці душы рускага народа [9, с. 28]. Таму пры садзеянні і падтрымцы ўрада духавенства мела ўсе сродкі для таго, каб больш эфектыўна праводзіць дзяржаўную палітыку.

У даследуемы перыяд праваслаўныя братэрствы актыўна адраджаліся. Гэта ў большасці было звязана, па-першае, з падзеямі 1863–1864 гг., па-другое, для ўрада актуальнай заставалася задача актывізацыі ўдзелу міран ў царкоўным жыцці. Прызначэнне братэрстваў заключалася ў тым, каб здзейсніць рэлігійна-асветніцкую, дабрачынную і місіянерскую работу. Іх вызначальнай асаблівасцю ў другой палове XIX ст. з'ўлялася сувязь з дзяржаўнымі і палітычнымі структурамі. Членамі братэрскіх арганізацый, галоўным чынам, былі прадстаўнікі вышэйшай царкоўнай іерархіі, урадавых колаў, грамадскія дзеячы. Таму па меры павелічэння колькасці братэрстваў узрасло іх грамадска-палітычнае значэнне. Але найбольш важным напрамкам іх дзейнасці былі рэлігійна-праваслаўная асвета народа.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Ведомости о наличии церковных братств в приходах Минской епархии // Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 30544.

2. Дело о переходе лиц разных вероисповеданий в православное по Пинскому уезду за 1882–1883 гг. // НГАБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 35810.
3. Дело об открытии прихожанами Покровской церкви религиозно-нравственного братства // НГАБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 35844.
4. Дело об упразднении Оховского костёла, передаче его имущества в православное ведомство и переходе прихожан из римско-католического вероисповедания // НГАБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 30932.
5. Линкевич, В. Н. Конфессиональная политика царской администрации в Беларуси после поражения восстания 1863–1864 гг. (по документам Национального исторического архива Беларуси в Гродно) / В. Н. Линкевич // Архівы і справаводства. – 2004. – № 2. – С. 101 – 105.
6. Николай. Историко-статистическое описание Минской епархии, составленное ректором Минской духовной семинарии архимандритом Николаем / Николай. – СПб.: Журн. « Странник» , 1864. – 340с.
7. Переписка с департаментом духовных дел МВД, уездными исправниками и полицмейстерами о вредных проповедях ксендзов против русского народа // НГАБ. – Фонд 295. – Воп. 1. – Спр. 8087.
8. Туронак, Ю.Б. Мадэрная гісторыя Беларусі / Ю. Б. Туронак. – Вільня [Вільнюс]: Інстытут беларусістыкі, 2006. – 877, [1] с., [12] л. іл.
9. Чихачёв, Д.Н. Вопрос о располячении костёла в прошлом и настоящем / Д.Н. Чихачёв. – СПб.: Типолит. Б. И. Соломонова, 1913. – 236 с.

Марозька Кацярына Уладзіміраўна – аспірант, Брэсцкі дзяржаўны універсітэт імя А.С. Пушкіна.

УДК 272: 303.446.4

С.В. Заневский (Гродно)

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ШЛЯХТЫ ЗАПАДНЫХ ГУБЕРНИЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (в исторической полемике второй половины XIX в.)

Религиозный вопрос всегда достаточно остро стоял во взаимоотношениях между Речью Посполитой и Российской империей. Согласно большинству русских исследователей второй половины XIX в., именно проблема защиты православного населения в польском государстве от угнетения со стороны католической шляхты и магнатов стала причиной последовавших разделов Речи Посполитой. Однако и после свершившегося раздела католицизм продолжал играть на присоединённых землях большую роль, правда, уже в несколько иной форме, противопоставляя шляхетство западных губерний империи новой царской администрации, прибывшей сюда из центральных губерний России.

Анонимный автор в своей брошюре, посвящённой столетнему юбилею с момента падения польского государства, высказывает доминирующее в то время среди польских исследователей убеждение, что католичество является «той наивысшей силой моральной, которая на земле существует, единственным оплотом свободы и достоинства людского духа» [7, s. 5]. Политическое банкротство, дезорганизация и крах всех надежд шляхты на возрождение былой польской государственности – вот, каковы, по мнению автора, «результаты усилий наших на протяжении сотни лет» [7, s. 12]. Между тем, не всё ещё потеряно, убеждён он: «закон Божий учит нас, что Творец создал народы, способные к выздоровлению, поэтому и для нас есть выход, есть спасение, есть освобождение. Кто действительно хочет, и хочет не из побуждения собственного корыстного интереса, а ради всего общественного блага, того удача непременно не пропустит».

Таким образом, противопоставление местной шляхты новому правительству переросло из сферы политической в религиозную. Возвращение былой Речи Посполитой автор связывал с «благотворным» влиянием среди местного населения католицизма как напоминание о былом величии польского государства. Между тем, он выступает категорически против вооружённого восстания, наподобие тех, которые прошли в 1831 и 1863 гг. «Должны мы всегда учитывать две стороны жизни: одну для сил материальных, другую – для сил высшего порядка (т.е. духовных). Дабы достичь чего-либо значительного и результативного, нужно всегда стремиться, чтобы все эти стороны находились в равновесии». Зло непременно наступает тогда, когда в достижении своих политических целей общество забывает о стороне моральной. «Об этом часто забывали у нас те, кто начинали наши восстания». «Кто владеет истинными моральными качествами, тот знает, что жертва, воплощённая в молитве, всегда более эффективна, ибо добро нам приходит с Небес» [7, s. 19–20].

Остаётся, правда, непонятным, каким образом через одни молитвы автор намеревался добиться возвращения минувшего государственного устройства. Так или иначе, но здесь возникает ещё одно препятствие: «российское правительство, как указывает автор, систематически проводит притеснение католицизма в Западных губерниях империи», активно распространяя здесь православие. Подобным способом оно пыталось привлечь местную шляхту на свою сторону [7, s. 54 – 55].

Католицизм для польского населения был не просто религией. Он выполнял гораздо большую функцию, обосновывая т.н. польский мессианизм. Польша также, как и Россия, выступала во второй половине XIX в. с идеей «славянского единства», правда уже под своим началом. Россия для неё и вовсе не была славянской державой, а государством

азиатским, безнадёжно отсталым, от которого нужно защищать всю Европу. Эту миссию и возложило на себя польское государство, правда, для более эффективного достижения выполняемой задачи ей необходимо было возродиться в прежних границах 1772 г. [1, с. 62–66] К сожалению, этот миф не потерял актуальности и для ряда современных польских исследователей [8]. Гильдеферинг заметил, однако, противодействие данному мифу среди самого польского населения. Он утверждает, что борьба эта явилась следствием привития славянской Польше чуждого ей латино-германского организма (т.е. католичества). Католическая шляхта же вовсе является чуждым элементом в крае [1, с. 66–67].

Между тем, у российского правительства на местный католический костёл были свои планы. Многие исследователи той эпохи обратили внимание на разницу в статусе, который имела католическая церковь в Речи Посполитой и православная – в России. Последняя отличалась большей зависимостью от верховной власти, польский король же в значительной мере сам зависел от католических епископов. Поэтому костёл в присоединённых землях имел большое влияние на жизнь местной шляхты. Это заставило сделать современникам вывод, «что не римский католицизм терпит в России гонения, а наоборот: он сам в союзе с польско-революционной партиею является нападающим. Распоряжения светской власти настолько обязательны для костёла, насколько признаёт их сам ксёндз» [6, с. 143]. Учитывая столь большое влияние костёла на жизнь местного населения, император Александр III в своей речи в Варшаве 11 мая 1856 г. обратился к высшему римско-католическому духовенству с требованием: «на вашей обязанности лежит внушить полякам, что счастье их зависит от полного их слияния со святою Русью» [6, с. 15]. Чтобы католическое духовенство не распространяло среди местного населения антиправительственные настроения, ему было запрещено «говорить на кафедре или издавать сочинения о делах политических» [4, пункт 19]. Запрещалось также распространять католицизм «среди иных христианских исповеданий и иноверцев», это могла делать только православная церковь [6, с. 81].

По мнению русского публициста Каткова, в том, что религия «стала политическим началом» в западных губерния, лежат ошибки самой России. Католикам, по его мнению, сознательно не давали почувствовать себя русскими. «Вредное действие католицизма в России происходит не столько от него самого, сколько от того положения, в которое он был поставлен нашею собственною правительственною системой. Наше правительство покровительствовало католицизму, как религии исповедуемой частью русских подданных, а, с другой стороны, допускало его существование лишь под условием полного и обязательного слияния с национальностью, которая им не признавалась

во всех других отношениях (т.е. с поляками – С.З.). Налагая запрет на русский язык, заставляя римско-католическую церковь употреблять исключительно польский язык на местах, где прежде стояло польское государство, правительство возводило тем самым этот язык в обязательный политический принцип» [2, с. 223–224].

Вопрос о языке вероисповедания в католических храмах, возникнув в 60-х гг., вплоть до начала XX в. оставался предметом достаточно острых дискуссий. По мнению русского анонимного автора, опубликовавшего свою брошюру в Берлине, введение при употреблении религиозных обрядов католичества латинского языка, «что существует во всей вселенной», является одной из самых действительных мер для окончательного разрешения всего польского вопроса. «Не странно ли, отмечает автор, что в Самаре, Нижнем, Одессе и Казани, и даже в Москве и Петербурге, католики, состоящие из всех народностей мира, вынуждены слушать проповедь и Евангелие, петь гимны, крестить детей, венчаться и даже молиться за гостеприимного царя на польском языке?» Автор выступает за проведение проповедей на русском языке: «мне кажется ни один самый ярый папист не представит сколько-нибудь логических доказательств, почему католицизм несовместим с русским языком. Если в Германии католическая проповедь говориться по-немецки, в Англии – по-английски, в Китае – по-китайски, в Японии – по-японски, то почему же в России не говорить её по-русски» [5, с. 6 – 7]. «Внешняя обстановка католицизма должна быть русская на всём пространстве Российской империи». «Помещики, шляхта и бывшие чиновники всего западного края считают себя чистыми поляками, и не щадя жизни, всегда поддерживали всё польское – к этому их приручили с колыбели священники» [5, с. 9].

При этом другой исследователь отмечает, что «поляк – не есть термин этнографический, как, например цыган, это термин политический [2, с 222]. «Однако эти люди начинают теперь везде сталкиваться с русизмом. Земледелие стало тоже принимать другой вид, сотни ферм переходят в руки русских чиновников, а через несколько лет значительная часть помещиков будет русских, так что у польского помещика может и не быть другого близкого соседа, кроме русского, шляхтичу представится место управляющего или эконома только у русского… Национальное чувство людей, глубоко убеждённых, что они принадлежат к польской нации, сильно страдает и будет страдать всё больше и больше» [5, с. 10]. В таких условиях перед шляхтой западных губерний появляется проблема дальнейшей самоидентификации. Однако выбор её по-прежнему будет оставаться на стороне Польши, пока в костёлах будет продолжаться богослужение на польском языке. Это «оазис, сосредотачивающий всё для них родное, в коем они находят всё, к чему приручили их с колыбели, всё, питающее и разжигающее в них полонизм: перешагнув порог католической церкви, они вступают в

совершенно иной мир, находясь в костёле нельзя не считать себя в Польше… И так очевидно, что в костёле полонизм обновляет свои силы и с новою энергиею возвращается к борьбе с русизмом, к борьбе с правительством». Существование данного источника полонизма препятствовало переходу шляхты в православие.

Автор предлагал ряд мер по исправлению положения. Главное из них – введение употребления русского языка в католическом храме. «Пускай всё совершается в духе чисто католическом, но на русском языке, тогда будет отнят существенный, главный приток полонизма, костёл совершенно потеряет своё политическое значение». Некоторые исследователи при этом высказывали опасение, что православные перейдут в католичество, если оно будет выражаться по-русски. Однако большинством такое убеждение не признавалось серьёзным. «Некоторые православные ходили в костел, и будут ходить, потому что в нём говорится языком панов, языком шляхты, а подражание людям, стоящим выше нас всегда было и будет характерною чертою рода человеческого, но по удалению из костёла языка панов уже незачем будет ходить туда простолюдину». Автор также считает необходимым «учреждение в Петербурге новой римско-католической семинарии на чисто русских началах. В ней учителя должны быть чисто русские православные, кроме учителей богословия, которые могут быть из славян-католиков или из иностранцев, но не из поляков [5, с. 10, 13, 16, 20].

Впрочем, единства по вопросу языка богослужения не было даже среди русских публицистов. В исследовании «Стоит ли вводить русский язык в костёлы западных губерний?» И.П. Корнилов отвечал однозначно – данная мера вряд ли к чему-либо приведёт. Польский язык в костёлах, по его убеждению, является скорее формой проявления полонизма, но не его сущностью. «Нет сомнения, что польский язык в костёлах западных губерний, чуждый тамошнему русскому населению, есть явление ненормальное», но истинными причинами господства здесь не русского, а польского языка является «гражданское первенство здесь польских магнатов и живущей политическими мечтами о золотых для неё временах Речи Посполитой католической шляхте» [3, с. 2].

Несмотря на видимое разногласие, конкретные меры по устранению польского языка из службы всё же были приняты. В 1864 г. издаётся закон о преподавании католицизма при подготовке будущих католических священников на русском языке. Все польские молитвенники подвергались переводу. Вслед за этим русский язык был введён и в само богослужение.

Однако, несмотря на относительную популярность этой меры в крае, всё же часть местной шляхты воспротивилась её проведению. Противники заявляли, что предпринимаемые меры идут вразрез с царским указом 30-х гг., «запрещающем вводить русскую речь в

инословное богослужение». К тому же ксендзы ведут проповедь на русском языке «без разрешения своего духовного начальства» (т.е. Ватикана). Поэтому введение русского языка в службу они объявляли нелегальным. Пропольски настроенная местная шляхта предлагала «предварительно испросить у папы благословление на введение русского языка в костёлы взамен польского», а также вводить его не иначе, «как с согласия всех прихожан» [2, с. 232]. Правительство согласилось на данные условия, что, по мнению Каткова, предопределило погибель всего мероприятия, т.к. добиться полного единодушия в крае оно не смогло – слишком уж глубока была приверженность местной шляхты былому польскому величию. В результате русский язык из богослужения в католическом храме был вновь заменён польским.

Таким образом, и после включения польской шляхты в состав российского дворянства в его среде по-прежнему не было единства. Часть бывшей шляхты органически слилась с русским дворянствам, однако большинство продолжало придерживаться целей возрождения польской государственности. Русские же исследователи старались доказать необходимость окончательного слияния с братским народом. Обе стороны при этом опирались на религиозный вопрос. Религиозная проблема тем самым играла важную роль в исторической полемике второй половины XIX в.

Список источников и литературы

1. Гильдеферинг. За что борются Русские с Поляками / Гильдеферинг // Сборник статей, разъясняющих Польское дело по отношению к Западной России. – Вып. I. – Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1885. – С. 50 – 69.
2. Катков, М. О Руском языке в католическом Богослужении / М.Катков // Сборник статей, разъясняющих Польское дело по отношению к Западной России. – Вып. I. – Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1885. – С. 221 – 232.
3. Корнилов, И.П. Стоит ли вводить русский язык в костёлы западных губерний / И.П.Корнилов. – СПб.: Тип. Гл. упр. уделов, 1897. – 16 с.
4. Полное собрание законов Российской Империи. – № 19684
5. Последнее слово о Польском вопросе в России. – Berlin: in comission bei B. Behr's Buchhandlung, 1869. – 72 с.
6. Русско-Польские отношения. Некоторые замечания по этому предмету мысли, слова, речи, узаконения, размышления и разсуждения. Собрал из газет, журналов и отдельных изданий Библиофил. – Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1897. – 178 с.
7. Gdzie przyszłosc Polski? Kilka słow do rodaków z powodu stóletniej rocznicy pierwszego rozbioru Ojczyzny. – Lwów: nakładem autora, 1872. – 67 s.
8. Tazbir, J. Polska przedmurzem Europy /J.Tazbir.– Warszawa: Twoj Styl, 2004. – 216 s.

Заневский Сергей Викторович – аспирант, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

УДК 2 – 9(476)

В.Н. Линкевич (Гродно)

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО И КАТОЛИЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ БЕЛАРУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Статья посвящена отдельным аспектам взаимоотношений православного и католического населения Беларуси во второй половине XIX – начале XX вв. В частности, рассматриваются переходы из одного христианского вероисповедания в другое и заключение смешанных браков, служившие основными факторами межконфессиональной напряжённости.

Конфессиональная ситуация в Беларуси во второй половине XIX – начале XX вв., как и ранее, была достаточно напряжённой. Между православным и католическим духовенством шла постоянная борьба за влияние на религиозную и общественную жизнь. Обе стороны, помимо стремления увеличить свою паству, преследовали и политические цели. Православная церковь активно выступала за общерусское единство и содействовала проведению в западных губерниях Российской империи политики деполонизации. Католический костёл, в свою очередь, выступал за восстановление Речи Посполитой, за сохранение и расширение здесь польского влияния. Поэтому противостояние православной церкви и католического костёла носило здесь не столько религиозный, сколько религиозно-политический характер, тесно переплетаясь с борьбой польского и русского элементов на белорусских землях.

Сложные взаимоотношения православного и католического клира оказывали негативное влияние на взаимоотношения верующих, являлись причиной частых споров и конфликтов на религиозной основе. Последние возникали в основном в связи с переходами верующих из одного христианского вероисповедания в другое, с заключением смешанных браков, являвшихся способом склонения одного из супругов либо детей в иную веру.

Наиболее точную оценку происходящего в религиозной жизни Беларуси данного периода дал М.Коялович. «При том сильном смешении вероисповеданий, какое там есть, – отмечал он, – и при той страстности во взаимных отношениях двух главных вероисповеданий этой страны – православного и латинского, какая там развита историей и современными ошибками обеих сторон, в западной России то и дело обнаруживается, что, то латиняне перетягивают к себе православных и употребляют для этого незаконные средства, то православные обращают

в свою веру латинян подобными же способами, и главное, почти в каждом подобном случае обнаруживается неустанная, страстная борьба между последователями обоих вероисповеданий» [4, с. 46].

Переходы верующих из одного христианского вероисповедания в другое в белорусских губерниях имели место на протяжении всего рассматриваемого периода. Однако массовый характер они приобрели под влиянием значительных политических событий (после поражения восстания 1863 года, в связи с объявлением в 1905 году свободы вероисповедания).

Во второй половине 60-х – начале 70-х годов XIX века в западных губерниях России интенсивно происходили переходы верующих в православие. В основном православие принимали те, кто сам либо его предки ранее были православными, но затем, в силу ряда обстоятельств, попали под католическое влияние. «Присоединившиеся, – отмечал литовский митрополит Иосиф, – были большею частью русского происхождения, совращённые некогда в латинство из православия или из унии» [2, с. 461]. Под впечатлением событий начала 1860-х годов, а также в связи с ростом авторитета и влияния православной церкви в обществе они возвращались к вере своих предков.

За несколько лет после восстания 1863 года в белорусско-литовских губерниях православие приняли 67 тысяч человек. Временами переходили целыми семьями или даже приходами [13, с. 20]. Большинство перешедших составляли крестьяне. Однако нередко переходили и представители знатных сословий. В Литовской епархии, например, православными стали князья Радзивил и Любецкой, помещики Лапотинский, Белецкий, Биспинг, многие чиновники, четыре ксендза и т.д.

Во многих случаях в связи с переходами возникали споры. В административные учреждения поступали жалобы от духовных лиц и верующих обеих религий на злоупотребления при переходах. Особый резонанс в печати и широкую общественную огласку получило дело под названием «Свислочская смута». В конце 60-х – начале 70-х годов православный священник м. Свислочь Волковысского уезда А.Гамалицкий развернул там кампанию за массовое присоединение католиков к православию. По совету местного ксендза несколько человек в 1871 году написали жалобу о том, что Гамалицкий, добиваясь перехода, использует противозаконные методы и прибегает к насилию в сфере религии. Судебное следствие по делу затянулось на длительное время. Дело закончилось тем, что генерал-губернатор лишил священника прихода, хотя Литовская консистория, как высший церковный орган, которому подчинялся Свислочский приход, постановила считать действия Гамалицкого законными и выделила ему новый приход – Слонимский [3, с. 47 – 49].

В начале XX века, после объявления веротерпимости, когда массовый характер приняли переходы из православия в католицизм, отношения ещё более осложнились. В циркуляре Департамента духовных дел МВД от 5 июля 1905 года, направленного губернаторам западных губерний, отмечалось, что «одним из … опасных явлений нельзя не считать заметно выражающееся в последнее время, главным образом, в сельских местностях, религиозно-церковное брожение на почве антагонизма католиков к православным под влиянием превратного толкования местным католическим населением … указа о веротерпимости» [5, л. 12 об].

Переходы из православия в католичество, вызванные различными обстоятельствами (заключением смешанных браков, давлением родственников, влиянием духовенства и др.), зачастую приводили к внутрисемейным конфликтам. Так, в 1908 году в канцелярию гродненского губернатора поступило донесение о том, что крестьянин Жуковский нанес своему сыну побои и совершает над ним разные насилия за то, что последний не соглашается перейти в католичество [7, л. 35]. Подобного рода дела были распространенным явлением [см. 6].

Напряжённость во взаимоотношениях вероисповеданий также создавали смешанные браки. В разных регионах Беларуси их количество отличалось, что было обусловлено конфессиональным составом населения. Об этом свидетельствуют сохранившиеся данные о распределении разноверных браков по городам и уездам Могилёвской губернии за 1862 год. Согласно им, самый высокий процент смешанных браков приходился на Оршу (15 % от общего числа всех браков за год) и Сенно (13,6 %), где католиков было больше, чем в иных населённых пунктах губернии. В то же время в Гомеле брачные пары с разной конфессиональной принадлежностью мужа и жены составили лишь 7,8% [12, с. 87 – 88].

В Виленской и Гродненской губерниях смешанных браков было больше. В 1861 году в Гродненской губернии зафиксировано 7528 браков, в том числе 569 смешанных между православными и неправославными христианами (7,56 % от их общей численности). Больше всего их было в губернском центре. Все браки в соответствии с законодательством заключались по православным канонам.

Смешанные браки в целом были не частым явлением. Боязнь «совращения» верующих из одного вероисповедания в другое приводила к их резкому неприятию, как православной, так и католической церковью. Кроме того, некоторые отличия жизненных устоев, связанные с принадлежностью к разным вероисповеданиям, временами были основанием для враждебного отношения к таким бракам в среде самих верующих со стороны родных и близких. Не

приветствовалось заключение разноверных браков и властью. Особенно негативным было отношение к бракам русских чиновников с католичками [1, с. 85, 96].

Достаточно жёсткой по отношению к смешанным бракам была позиция католического духовенства. Это вызвано, главным образом, существовавшим до 1905 года запретом перехода из православия в иные вероисповедания, в связи с чем смешанные браки должны были освящаться по православным обрядам, а детей от них следовало крестить и воспитать по правилам православной церкви. Для католического духовенства это означало потерю части верующих. Поэтому ксендзы всячески препятствовали этому: либо не давали разрешения на такие браки, либо сами совершали бракосочетания католиков и православных тайно, а также тайно крестили детей от смешанных браков по обрядам своей религии. Достаточно распространённым явлением был отказ исповедовать своих прихожан, состоящих в браках с православными.

Так, настоятель одного из костёлов Виленского уезда Я.Росинский отказался выдать крестьянину-католику свидетельство на вступление в брак с девицей православного исповедания, а позже отказался «напутствовать, а затем и хоронить крестьянку за то, что она была замужем за православным» [8, л. 6–6 об]. Подобным недостойным для духовного лица методом действовал и настоятель Наревского костёла Бельского уезда Гродненской губернии ксёндз И.Саросек, отказывавшийся либо уклонявшийся исповедать лиц католического вероисповедания, состоявших в браках с православными. Например, мещанка г. Нарева М.Снарская восемь раз безуспешно обращалась к ксендзу с просьбой исповедовать ее [9].

В то самое время в нарушение действующего законодательства католическими священниками совершались обряды в отношении православных верующих. Так, настоятель Шудяловского костёла Гродненской губернии ксёндз Петкевич 25 марта 1908 г. без ведома и согласия отца, православного из д. Ровка, окрестил его сына. При этом «ксёндз настойчиво уговаривал крестьянина перейти в католичество, обзывая при этом его, как православного «отщепенцем» и доказывая, что только переход может спасти его душу» [10, л. 19]. В 1876 году были наложены взыскания на двух ксендзов Слонимского уезда Гродненской губернии В.Гриневича и Р.Тарасовича, которые обвенчали лиц православного и католического вероисповеданий [10, л.191].

Не приветствовались разноверные браки и православной церковью. В начале XX века, после провозглашения веротерпимости, отношение православного духовенства к смешанным бракам вообще стало негативным. На миссионерском съезде Полоцкой епархии (1908 г.) была

принята резолюция о вреде таких браков для православия. Решением Минской духовной консистории от 21 декабря 1913 года смешанные браки православных с католиками были запрещены, так как считалось, что «таковые смешанные браки в последнее время избираются католиками главным и удобным средством совращения в свою латинскую ересь». В документе отмечалось, что смешанные браки являются главной причиной (в 90 % случаев) переходов из православия в католицизм, а их количество в Минской губернии – самое большое по сравнению с другими западными губерниями. Поэтому минский епископ принял решение, что «совершение... смешанных браков православных с католиками... не благословляется» [11, л. 6]. Этот указ был разослан во все благочиния Минской епархии.

Основания для беспокойства у православного духовенства действительно были. Переходы в католичество после 1905 года приняли массовый характер, и в большинстве случаев были обусловлены заключением смешанных браков. Так, могилёвский уездный полицейский исправник в январе 1906 года представил своему губернатору список лиц, перешедших из православия в католицизм, где сообщалось, что практически все перешедшие принадлежат к семьям, в которых кто-либо из родственников является католиком. Об этом же писал и Холмский митрополит Евлогий (Георгиевский). «Упорствующие (их было около 100000), – отмечал православный священнослужитель о бывших униатах, – хлынули в костёлы, увлекая за собой смешанные по вероисповеданиям семьи» [1, с. 94 – 95].

Таким образом, переходы верующих из одного христианского вероисповедания в другое, а также заключение смешанных браков являлись главными факторами напряжённости во взаимоотношениях православной и католической конфессий. Такая ситуация была обусловлена соперничеством православного и католического духовенства, а также этно-конфессиональной политикой властей, её непоследовательностью и противоречивостью.

Список источников и литературы

1. Горизонтов, Л.Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше (XIX – начало XX в.) / Л.Е. Горизонтов. – М.: Индрик, 1999.
2. Записки Иосифа, митрополита Литовского. В 3 т. Т. 3.– СПб., 1883.
3. Коялович, М.О. Свислочская смута / М.О. Коялович // Церковный вестник. – 1890. – № 47 – 49.
4. Литовские епархиальные ведомости за 1880 год. – Вильно, 1881.
5. Национальный исторический архив Беларуси (далее НИАБ) в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 1031.
6. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 1031а.
7. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 1285.
8. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 1349.

9. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 9. – Д. 436.
10. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 1170.
11. НИАБ в г. Минске. – Ф. 96. – Оп. 8. – Д. 595.
12. Памятная книжка Могилевской губернии на 1863 год. – Могилев, 1863.
13. Яноўская, В.В. Хрысціянская царква ў Беларусі 1863 – 1864 гг. / В.В. Яноўская. – Мн., БДУ, 2002.

Линкевич Виктор Николаевич – кандидат исторических наук, преподаватель кафедры истории славянских государств Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 272(476)

А.В. Павшок (Гродно)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИНСКОГО БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОГО ОБЩЕСТВА НА РУБЕЖЕ XIX – XX вв.

Рассматривается благотворительная деятельность Католической Церкви на примере Минского Благотворительного Общества.

Благотворительная деятельность Католической Церкви является свидетельством проявления христианской морали, добродетели, милосердия. Особое значение она приобретает в трудные периоды, когда тысячи людей попадают в тяжелые жизненные обстоятельства, когда нужна помощь и спасения для нуждающихся, детей, престарелых, беженцев, лишенных крова и работы, заключенных в лагеря, не имеющих средств к существованию, укрывающихся от преследований, их семей и т.д. Повсеместная посильная помощь попавшим в беду, независимо от национальности, вероисповедания и политических взглядов, была одной из целей благотворительности Церкви.

Религия и государство являются тесно связанными между собой социальными институтами. Религия, вне зависимости от многих факторов экономического, политического и идеологического порядка, всегда имела первоочередной задачей функцию утешения, искупления, гаранта морально-этических норм, которые исторически выработаны и приняты самим обществом. Церковные институты оказывают влияние на формирование общественного мировосприятия и идеологии, и одной из составляющей деятельности любой конфессии является благотворительность. Традиции благотворительности являются органичной частью общественного бытия и оказывают определённое влияние на формирование нравственности в обществе.

Эта же цель достигалась духовенством и обществом путём организации специальных благотворительных обществ, товариществ, учреждений, которые играли заметную роль в прошлые эпохи. В обыденном сознании человека, это было содействие в сборе денежных средств, одежды, обуви и т.д. для малоимущих, одиноких, престарелых людей, сирот, инвалидов и др.

Ярким проявлением этой миссии Католической Церкви стала деятельность в Минске Благотворительного Общества. Оно было основано в марте 1811 г. с разрешения министра внутренних дел Балашева. Инициатива создания исходила от Минского Католического Епископа ксендза Я. Дедерко, задавшегося целью основать в Минске «Дом Призрения» и «Госпиталь». Он же и возглавил общество. В состав общества входили вице-председатель С. Ванькович, секретарь И. Ходько, члены: ксендзы И. Каминский, Г. Батранец, Ф. Сыртовт, лекарь И. Лионшан, М. Володкович и Н. Гейдукевич. В 1911 г. в составе общества числилось 69 человек [1, с. 6].

Благотворительное общество действовало на основе устава, утверждённого 5 марта 1811 г. В уставе определялись цель, состав и средства общества. Основной целью общества являлось улучшение материального и нравственного состояния бедных католиков минских приходов без различия пола, возраста, званий и состояния. Помощь общества могла выражаться в «снабжении одеждой, пищею и приют неимущих, если они не могут приобретать их собственными трудами, равно выдачею им в крайних случаях денежных пособий; содействием в поиске нуждающимся занятий или службы, к приобретению ими для работы материалов и инструментов и к выгодному сбыту изделий бедных тружеников; снабжением бедных больных медицинскими пособиями под наблюдением врача на дому, а также помещение таких больных, за счёт общества, в больницы и содействие в погребении умерших; определением престарелых и немощных людей в богадельни, дома призрения и т. п., а малолетних – в сиротские дома, приюты, убежища, ремесленные и учебные заведения; облегчением и доставлением способов для призрения и воспитания сирот и детей неимущих или неизвестных родителей; доставление неимущим людям средств возвратиться на родину [1, с. 8].

Обществу предоставлялось право открывать общественные столовые, чайные, ночлежные дома, убежища, приюты, общежития, дома трудолюбия, больницы, амбулатории. 28 апреля 1811 г. оно приступает к постройке «Госпиталя» по Александровской улице на Троицкой горе. В 1840 г. Общество переехало на Богодельную улицу [2, с. 35].

Благотворительное общество могло состоять из неограниченного числа лиц обоего пола, всех званий и состояния. Членами не могли быть состоящие на действительной военной службе низкие воинские чины и юнкера, подвергшиеся ограничению прав по суду, административно-ссыльные, несовершеннолетние, а также и учащиеся нижних и средних учебных заведений. Общество было организованно под официальным названием «Благотворительное Общество Госпиталя Милосердия».

Главное попечение над подопечными было в руках сестёр милосердия – монахинь, «которые, по роду своего призвания, посвящают всю жизнь служению самому бедному классу населения и обладают большим умением в уходе за людьми страждущими и беспомощными, а также имеют опыт в воспитании бесприютных детей [1, с. 20].

Все члены общества делились на почётных, благотворителей и действительных. В составе Общества в 1910 г. числилось 10 почётных членов, 8 членов благотворителей и 142 действительных члена.

Наиболее существенную благотворительную помощь Обществу оказали А. Ходасевич, который внёс 30000 рублей на содержание приюта, мастерских, и графиня Е. Чапская, спонсировавшая 6000 рублей на учреждение в больнице палаты для грудных детей.

Для увековечения памяти всех лиц, которые внесли пожертвования в Общество, их именами были названы в больнице 2 комнаты и 16 коек [1, с. 25].

В начале XX в. в структуре Общества произошли изменения. Главным руководящим органом являлся Совет, который состоял из 17 членов с графом Г. Чапским во главе. На заседания Совета приглашались состоящие при Обществе православный и католические священники. При исполнении своих обязанностей Совет руководствовался инструкцией, составленной и одобренной Обществом в 1886 г. [3, с. 45].

Деятельность Минского Благотворительного Общества не сводилась к единовременной помощи многочисленной армии нищих, так как вела бы к непродуманной трате средств и не достигла бы цели, так как этим путём нельзя вывести из затруднительного положения семью, одержимую хронической нуждою.

В тех случаях более действенной и целесообразной оказывается стационарная помощь. Эту обязанность приняли на себя с самого начала своего возникновения «Госпиталь» и «Дом призрения» Минского благотворительного общества.

При Обществе действовала больница, в которой в разное время находилось до 200 человек; приют для мальчиков и девочек, каждый из которых был рассчитан на 40 койко-мест; бесплатная столовая, которая действовала в зимнее время; дешёвая кухня, где также раздавались бесплатные обеды, и чайная. Общество выдавало около 40000 бесплатных обедов в год [3, с. 25].

Не подлежит сомнению, что Минское Благотворительное Общество имело возможность оказать существенную поддержку многим поколениям несчастных людей, дать кров и покормить престарелых и голодных, предотвратить остающихся без присмотра детей от развращающего влияния улицы и направить их на путь трудолюбивой и честной жизни, а людей, одержимых физическими недугами, изъять из среды, для которой они были бременем, и возвратить им прежнюю работоспособность или, по крайней мере, смягчить страдание.

Таким образом, благотворительная деятельность, предпринимаемая во имя любви к ближнему, и исходящая из непосредственного чувства к личности нуждающегося, приобретает, кроме морального, более широкое значение, поднося нуждающимся готовые обеды, давая приют и попечение увеченным, больным, старикам, беспомощным.

К сожалению, в архивных документах не удалось пока обнаружить больше материалов, которые проливали бы свет на деятельность Минского Благотворительного Общества. Во всяком случае, та работа, которую проводила Общество, даёт основание утверждать, что она способствовала улучшению экономического положения более широких масс населения, а, следовательно, и улучшения благосостояния страны.

Список источников и литературы

1. Минское благотворительное общество (1881 – 1911). – Минск: Илья Каплан, 1911. – 30 с.
2. Национальный архив Республики Беларусь (далее – НИАБ). – Ф. 295. – Оп. 1. – Д. 7596. Сведения о Римско-католических и терциарских братствах в Минской губернии. 1905 г.
3. НИАБ. – Ф. 295. – Оп. 1. – Д. 8556. Сведения о числе сметных сумм, выделенных на постройку Римско-католических богослужебных заведений в Минской губернии. 1912 г.
4. НИАБ. – Ф. 295. – Оп. 1. – Д. 9225. Рапорт Минского полицийместера Минскому губернатору. 1912 г.

Павшок Андрей Владимирович – магистр исторических наук, аспирант кафедры истории Беларуси Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 27-75(476)

М.Ф. Пухальская (Минск)

ПРЕПОДАВАНИЕ ЗАКОНА БОЖИЯ В ГИМНАЗИЯХ И РЕАЛЬНЫХ УЧИЛИЩАХ БЕЛАРУСИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА (1900 – 1917 гг.)

В начале XX века (1900 – 1917 гг.) в дореволюционной Беларуси повсеместно в средних учреждениях образования преподавался предмет «Закон Божий», занятия проводились 2–3 раза в неделю. Закон Божий преподавался для каждой христианской конфессии (православных, католиков и протестантов) отдельно, а также и для детей-иудеев. Для исследования более доступными оказались материалы православного вероучения, но подходы к преподаванию Закона Божия, как показали архивные источники, были схожи для представителей каждой конфессии.

Целью преподавания Закона Божия в дореволюционной Беларуси было как религиозное, так и нравственное воспитание («воспитание религиозного чувства»). Но современники считали, что «система обучения Закона Божия в наших школах не может удовлетворить даже неприхотливому религиозному чувству». Общую картину системы преподавания Закона Божия в гимназиях и реальных училищах можно представить, проанализировав статью Л. Соколовой «Закон Божий в наших учебных заведениях» [5], выписку из журнала съезда законоучителей средних учебных заведений Могилёвской епархии за 1913 год [4], а также материалы первого всероссийского съезда законоучителей [6] и др.

Несмотря на глубокое и богатое содержание программ по предмету «Закон Божий», постановка преподавания не соответствовала глубокому смыслу, который имел данный предмет [6, с. 160]. В материалах съезда законоучителей (православного вероиповедания), который проходил с 20 июля по 1 августа 1909 г., ярко показан взгляд на Закон Божий в школе, «как на предмет учебный, а не воспитательный» [5, 160]. Поэтому, считает Л. Соколова, «Закон Божий преподавался так же, как преподавались другие общеобразовательные науки» [5]. Автор иллюстрирует картину преподавания: «Приходит учитель в класс, спросит несколько учеников или учениц и поставит им баллы. Это первая часть урока по Закону Божьему, стыдно сказать, редко приходится без огорчения, а иногда – слёз и рыданий. Далее законоучитель, рассчитавшись с учащимися, даёт урок по книге к следующему классу, несколько объясняя его, а то и без объяснения» [5]. Далее Л. Соколова даёт оценку такой методике преподавания: «Всё это

очень просто, но не хорошо. Ученики и ученицы учат, твердят дома уроки по учебникам. Они нисколько не осознают цели обучения Закону Божию. У них цель одна – перейти в следующий класс» [5]. В своих рассуждениях Л. Соколова приходит к такому выводу: «Изучение закона Божьего ставится средством к достижению просто житейских выгод, гражданских прав, наравне с изучением арифметики, географии, языковедения и прочего» [5].

Причина такого подхода к преподаванию виделся в неправильной постановке цели введения Закона Божия в средние учебные заведения: «Получается такое впечатление, как будто дело идёт не о таком предмете, который имеет громадное жизнепрактическое значение, а о дисциплине абстрактного, теоретического значения, чуждой глубоким и жгучим интересам жизни» [6, с. 145].

Законоучители, как светские школьные педагоги, так и священнослужители [6, с. 159], искали ответы на неудовлетворительное состояние Закона Божьего в средних заведениях и на все, связанные с этим тревожащие их вопросы. Одним из решений данной проблемы они видели выход в улучшении методики преподавания и содержания программ и учебников, т.е. в улучшении «профессионально-технической стороны преподавания» [6, с. 145].

Интерес представляет заключение комиссии, которая занималась оценкой методики преподавания Закона Божьего. Согласно заключению комиссии, преподавание Ветхого завета должно вестись в форме живых рассказов, которые представляли бы Ветхий завет в виде связной истории» [6, с. 161]. «Некоторые тексты, – далее следует из заключения, – признано более удобным читать по Библии, для чего следует пользоваться учебными пособиями в виде карт, картин, волшебного фонаря» [6, с. 161]. Те же указания сделаны съездом относительно Нового завета, причём указано, что во многих случаях при изучении Нового завета следует прибегать к чтению евангельских мест в оригинале [6, с. 161].

Хочется отметить, что «книжный, отвлечённый характер преподавания закона Божьего» был такой же и у католиков, и протестантов [6, с. 161], который, в свою очередь, был результатом всей системы воспитания.

Уделялось внимание на съезде методике изложения материала в учебниках и учебных пособиях. «Нужно преподавать его (материал учебника) не в вопросно-ответной форме, а живым языком в связной речи» [6, с. 162].

В связи с тем, что в педагогической печати и со стороны родителей было много споров и замечаний о преподавании Закона Божьего православного вероисповедания на доступном для понимания языке, в

этом вопросе съезд пошёл на кое-какие компромиссы: «В виду того, что дети мало знакомы со славянским языком, съезд постановил на окраинах при преподавании Ветхого завета пользоваться учебными пособиями на русском языке» [6, с. 165].

Для того, чтобы упростить работу съезда, была создана и другая комиссия: «по рассмотрению программ преподавания Закона Божьего в светских средних учебных заведениях» [6, с. 155]. Было высказано мнение о том, что изучение Священной истории «должно служить основой всех уроков Закона Божьего» [6, с. 156]. Один из авторов программ по предмету «Закон Божий» (протоирей. Н.И. Розанов) затронул вопрос о содержании учебников. «И в огромном большинстве их находит существенные недочёты: история излагается без строгого хронологического порядка, с массою неточностей и неправильных толкований, изредка с нравоучительными толкованиями. События излагаются кратко, как материал, без указания мотивов, причин и целей. В виду этого, Священная история требует коренной перестройки» [6, с. 156]. Постановление съезда было следующее – разослать переработанные программы с учётом высказанных замечаний [6, с. 157]. Что касается Нового завета, было предложено изучать его «по особой программе, выработанной весною 1909 года комиссией при ведомстве учреждения Императрицы Марии. Эти чтения необходимо сопровождать разъяснениями» [6, с. 157]. Вероятней всего, эти разъяснения имели нравоучительный характер, поскольку далее следовало: «Таким путём ученицы в один год ознакомятся с христианским вероучением и нравоучением, основанных на подлинных словах Писания» [6, с. 157].

Был поднят вопрос на том же съезде о введении методики преподавания Закона Божия в восьмом классе женских гимназий. Целью этого служила «организация практических занятий учениц с воспитанниками младших классов под руководством и разрешением законоучителей» [6, с. 158]. Второй целью такого нововведения являлось: «В виду предстоящего введения в России всеобщего обучения, когда не хватает законоучителей на все школы и их по необходимости будут заменять светскими учителями, съезд в целях своевременного обеспечения страны запасом способных учителей постановил в курс учительских семинарий ввести курс методики преподавания по Закону Божьему» [6, с. 158].

Переводные экзамены и контроль знаний с выставлением отметок съезд посчитал целесообразным сохранить. В связи с тем, что в педагогической печати остро стоял вопрос о том, чтобы Закон Божий из средних учебных заведений как обязательный и учебный исключить, в решение съезда входила целесообразность балловой системы

оценивания, иначе Закон Божий может рассматриваться как второстепенная дисциплина [6, с. 160]. По данному вопросу было много мнений и разногласий. Всё-таки «боязнь изгнания Закона Божьего из школьного обихода» взяла верх. Кроме того, объективным фактором являлось и то, «что по остальным предметам средней школы баллы применяются; педагогический же такт законоучителя укажет ему, как надо пользоваться оценкою знаний» [6, с. 160]. Автор данных материалов сделал вывод: «Таким постановлением съезд наглядно вскрыл свой взгляд на Закон Божий в школе, как на предмет учебный, а не воспитательный» [6, с. 160]. Следует отметить, что переводными экзаменами были признаны только экзамены за 7-ой и 8-ой классы [6, с. 158].

Похожее отношение законоучителей к своему предмету можно проследить, проанализировав и материалы других съездов. Например, в выписке из журнала съезда законоучителей средних учебных заведений Могилёвской епархии, который проходил в 1913 году, религиозно-нравственному воспитанию, казалось, уделяется большое внимание, но делается это за счёт принудительных мер выполнения религиозно-догматических обрядов и ритуалов. Обязательные посещения богослужения, молитв и др. [4] есть тоже пример рассматривания Закона Божия как «предмета учебного, а не воспитательного». Для этого использовалась власть вышестоящего начальства и правительственных органов (циркуляры и постановления) [6, с. 166].

Новые пути и способы по улучшению преподавания Закона Божия поднимались в педагогической периодической печати среди педагогов того времени. Вопрос ставился так, чтобы «положения религии переходили в жизнь» как нравственные императивы. На первое место Л. Соколова ставит воспитание в молодых «разумения и сердечности», что, в свою очередь, «возвышает и согревает душу». Для этого Л. Соколова предлагает следующую систему обучения закона Божия.

- «изучение и объяснение молитв должно быть сокращено до возможной степени» [5].

Этим вопросом. Л. Соколова предлагает заняться Церкви во время богослужения и в семье.

- «при изучении истории Ветхого и Нового завета Библия не должна выходить из рук законоучителей и учащихся. Она может быть учебной Библией с краткими вставками и объяснениями» [5].

Как видим из выше описанного первого всероссийского съезда, этот вопрос также обсуждался с принятием похожего решения.

- для изучения катехизиса – учения о вере определённой конфессии – Л. Соколова предлагает другой учебник, который написан более доходчивым языком. Причём «необходимо объяснять учащимся каждую мысль, каждое изречение» [5].

Вопрос о пересмотре содержания рассматривался и на съезде.

- «*цель изучения богослужения в школе должна удовлетворять насущным потребностям верующего христианина, а не специально священно-церковно-служительские задачи» [5].*

О расстановке приоритетов и правильной постановке целей преподавания Закона Божия указывалось выше. Для того, чтобы предмет Закон Божий имел воспитывающую роль, целесообразность устранения ритуально-догматической стороны имеет место.

- «нравственное богословие должно перестать быть простою инструкцией» [5].

- «заставлять писать сочинения на религиозную тему учеников с 10-го возраста – это значит омрачать и подавлять в них зародыши религиозного чувства» [5].

Здесь следует отметить протест автора и против зазубривания, который как педагогический приём был распространён среди законоучителей.

- «главная цель Закона Божьего – наше религиозное вразумление» [5].

В своей статье Л. Соколова выступает против экзаменов и выставления баллов.

- «опыт в коммерческих училищах показал, что ученики могут учиться и без баллов» [5].

В заключение, Л. Соколова обращается к самим учителям, чтобы они были истинными наставниками для своих воспитанников.

- *«истинные пастыри воспитывают не школой, а самообразованием»* [5].

Итак, проанализировав преподавание Закона Божия в дореволюционной России начала XX века, необходимо отметить следующее как *положительное:*

- богатый нравственный потенциал в содержании программ и учебников поданному предмету (Старый и Новый завет);

- преподавание по предмету «Закон Божий» широко ***охватывает проблемы нравственного воспитания;***

- понимание влияние общей системы воспитания и обучения и желание исправить данное состояние ***улучшением методики*** и содержания преподавания.

Как *негативное* следует отметить:

- неправильный **взгляд** самих преподавателей **на свой предмет как обучающий, а не воспитывающий;**

- **уделение большого внимания догматической и ритуально-религиозной стороне** обучения, вместо воплощения высоких нравственных идей в жизнь;

- **использование принудительных воздействий** высших властей и правительственных циркуляров;

- боязнь искоренения предмета из списка общешкольных и **обязательных**;

- в целях этого **балловая система оценивания, зубрёжка и наличие переводных экзаменов.**

В «Вестнике воспитания» № 6 за 1912 год редакция, критикуя статью Н Смирнова о преподавании Закона Божия в средних школах под названием «Эстетическое воспитание и религия», отмечает, что для того, чтобы учащиеся действительно выходили людьми, необходимо: «моральное учение Христа или те простые и трогательные истории Ветхого и Нового завета, которые оставляют глубокий след в человеческом сердце. Конечно, одною моралью нельзя здесь ограничиться, необходимо дать ребёнку и пищу эстетически-религиозную» [2]. Считаем, что нам, современникам начала XXI века, важно извлекать полезное из истории своей страны и своего народа.

Введение в общеобразовательные учреждения православной культуры будет целесообразным, учитывая уроки прошлого, и ставит на первое место не ритуалы и кое-какие знания в области конфессии. Исходя из потребностей подрастающего поколения, следует предложить ему этику на христианских ценностях, где бы акцент делался на чистой и бескорыстной любви, искренней радости и заботы об окружающих и окружающем. Но сначала, как отмечено в критическом материале статьи Н. Смирнова, учителя должны сами обладать таким желанием, стремлением донести эту светлую, чистую христианскую истину без примеси, своим воспитанникам, «зажечь их» [2].

Список источников и литературы

1. Критика и библиография // Вестник воспитания. – 1907. – №8. – С. 27 – 34.
2. Критика и библиография // Вестник воспитания. – 1912. –№ 6. – С. 44 – 76.
3. НИАБ. – Ф. 2263. – Оп. 1. – Д. 26.
4. НИАБ. – Ф. 2550. – Оп. 1. – Д. 168.
5. Соколова, Л. Закон Божий в наших учебных заведениях / Л.Соколова // Вестник воспитания. – 1907. – № 9. – С. 151 – 162.
6. Хроника // Вестник воспитания. – 1909. – № 6. – С. 145 – 167.

Пухальская Майя Феликсовна – научный сотрудник лаборатории проблем воспитания личности Научно-методического учреждения «Национальный институт образования».

УДК 272/273(476)

А.В. Павшок (Гродно)

РОЛЬ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТАЙНЫХ ШКОЛ НА ТЕРРИТОРИИ ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ В НАЧАЛЕ XX в.

Статья посвящена нелегальной деятельности тайных школ, в которых дети римско-католического вероисповедания обучались польской грамоте и молитвам. Показана роль католического духовенства в создании и деятельности этих школ.

На рубеже XIX – XX вв. национальная и конфессиональная политика царского самодержавия была направлена на укрепление российского влияния и позиций Православной церкви на окраинах империи. Это вело к тому, что интересы национальных меньшинств всячески ограничивались в первую очередь в сфере культуры и образования. На территории Гродненской губернии, как и во всей империи, не допускалось использование какого-либо национального языка, кроме русского. В западных губерниях, согласно циркуляра М. Муравьёва от 1864 г., создавались исключительно православные школы, запрещалось пользование в официальной переписке и в общественных местах польского языка. С 80-х гг. XX в. на территории Беларуси открывались церковно-приходские школы, которые подчинялись Синоду. В конце XX в. практически единственным очагом сохранения и развития культуры польского национального меньшинства оставалась Католическая церковь, которая выступила за открытие тайных школ для детей католического вероисповедания.

Царское правительство неоднократно принимало меры против тайного обучения. 3 апреля 1892 г. Александр III утвердил Временные правила наказании за тайное обучение в Виленской, Ковенской, Гродненской, Минской, Витебской, Могилёвской губерниях. Их автором был министр народного просвещения граф И. Делянов. Открытие тайных школ каралось штрафом в 300 рублей или арестом на три месяца [1, с. 91]. Но карательные меры не могли остановить католическое духовенство в его деятельности по сохранению и развитию польского языка и культуры.

12 февраля 1902 г. виленский епископ С. Зверович пошёл на радикальные меры. Он издал циркуляр, который запрещал католикам посылать детей в церковно-приходские школы и школы грамоты.

Неповиновение жестко каралось: «Не давать на исповеди избавление от грехов ни детям, которые обучаются в этих школах, ни их родителям и опекунам, которые посылают их туда» [5, с. 64]. Согласно циркуляра, всё католическое духовенство в своих приходах во время богослужения должно было проводить агитацию, чтобы запретить детям католиков посещать народные училища.

22 августа 1905 г. преемник С. Зверовича на посту виленского епископа Э. Ропп издал циркуляр, в котором содержалось требование об открытии тайных польских школ при костёлах. Ксендзам предписывалось отвлекать учащихся-католиков из народных училищ [1, с. 91]. Под влиянием ксендзов наблюдался значительный отток детей римско-католического вероисповедания из церковно-приходских школ и школ грамот. Массовое непосещение не могло не встревожить власть. 22 сентября 1909 г. на имя гродненского губернатора В. Борзенко был подготовлен доклад председателя Гродненского епархиального училищного совета, протоирея И. Корчинского «Сокращение количества детей римско-католического вероисповедания в церковных школах Гродненской губернии». В нём были приведены сведения о сокращении количества детей римско-католического вероисповедания в церковных школах Гродненской губернии на протяжении 1902 – 1908 гг. в 5 раз [2, с. 130].

Католическое духовенство пыталось открывать польские школы также и легальными способами. В 1906 г. гродненский декан, настоятель Фарного костёла, ксендз Ю. Эллерт ходатайствовал о разрешении ему открыть приходские школы для детей римско-католического вероисповедания в деревнях Грандичи, Русота, Богушовка, Малыщина, которые входили в состав Фарного прихода. Все расходы по открытию, устройству и содержанию школ прихожане принимали на себя. Планировалось обучать детей польскому языку и закону Божьему. Однако директор народных училищ Гродненской губернии отклонил ходатайство с формулировкой: «Если преподавание велось бы на русском или белорусском языке, то это имело бы кардинальное решение» [3, с. 25]. На ходатайство Эллерта гродненский губернатор Ф.Зейн отреагировал следующим образом: «Настоящее заявление, в случае благоприятного разрешения, может послужить предлогом для целого ряда подобных. Так как католическое духовенство, несомненно, не замедлит всеми силами добиваться открытия возможно большего числа таких школ с тем, чтобы захватить совершенно в свои руки дело начального образования и тем приобрести могущественное средство для осуществления своих намерений по широкой полонизации края» [3, с. 30].

В 1907 г. группа католиков г. Гродно, ксендз М. Рутковский, князья В. Друцкий-Любецкий и К. Коцелль, писательница Э. Ожешко ходатайствовали о регистрации польского просветительского общества «Oswiata» «Просвещение»). Его целью являлось повышение умственного и нравственного уровня всех слоёв польского общества, а главным образом, распространение в нём просвещения на родном языке. Гродненское губернское правление ходатайство это отклонило без указания причин [2, с. 99].

В результате активной деятельности Римско-католической церкви практически на всей территории Гродненской губернии нелегально действовли тайные школы. В 1907 г. настоятелем Индурского костёла ксендзом Н. Соболевским без разрешения властей были открыты две польские школы. В них обучали на польском языке детей из катлических семей местечка Индуры и окрестных деревень. Эти школы посещали 33 мальчика и 10 девочек. Их обучали польской грамоте и истории органист местного костёла К. Ятковский, жительница Индуры С. Сенькевич и крестьянин Мейшагольской волости Виленского уезда О. Годвод [2, с. 2]. В местечке Россь Волковысского уезда в доме ксендза действовала тайная школа, в которой обучались 18 девочек и 6 мальчиков. Учителями были С. Якубеня и Я. Шивинь [2, с. 22]. Тайные школы при костёлах действовали в деревнях Остров Гудзевичской волости, Стрельцы Лунненской волости, местечке Лунно и ряде других населенных пунктов [4, с. 8].

Кроме католического духовенства в деятельности тайных школ принимали участие представители других слоев населения губернии. Дворянин Ю. Петрашко, владелец имения Региново Слонимского уезда, в 1908 г. открыл тайную школу, в которой крестьянские дети обучались закону Божьему, польской грамоте и молитвам. Учительницей была дворянка Освецимская [2, с. 19]. В 1909 г. в г. Брест-Литовске в доме дворянина Щепновского действовала тайная школа с 40 учащимися в возрасте от 7 до 13 лет (15 мальчиков и 25 девочек). Обучение польской грамоте вела дворянка Кобринского уезда Я. Бенклячевская [2, с. 102]. В 1910 г. в г. Слониме в собственном доме дворянка Ф. Дмоховская занималась тайным обучением польской грамоте детей от 6 до 10 лет. При полицейском обыске в ее доме нашли 3 польских учебника, 2 задачника, азбука и тетради для письменных работ [2, с. 110].

Деятельности тайных школ оказывали содействие крестьяне. В 1908 г. в селе Ляховцы Малоритской волости в доме крестьянина И. Рейхенбаха действовала тайная школа. Учительствовала в ней мещанка г. Кобрина А. Стецкая [2, с. 86]. В деревне Петрашёвка Гудзевичской волости занятия в тайной школе вел крестьянин этой же деревни К. Стасюкевич [2, с. 85]. В 1910 г. в деревне Кринки Гродненского уезда в

доме крестьянки М. Матулевич была открыта тайная школа. В ней обучалось 12 человек [2, с. 124].

Таким образом, активная деятельность католического духовенства и светских католиков обусловили создание на территории Гродненской губернии в начале XX в. многочисленных тайных школ для католиков. Действовали они, как правило, нелегально. К ним было постоянно приковано внимание властей. При обнаружении они закрывались за «распространение пропаганды католицизма среди православного населения, преподавание закона Божьего на польском языке» [4, с. 8].

Список литературы и источников

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) – Мінск: Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
2. Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно). – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 1209. Дело о тайных польских школах 1906–1910 гг.
3. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 1098. Дело о прошении Гродненского декана Эллерта об открытии ему приходских школ 1906 г.
4. НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 1055. Дело о разжигании вражды между католиками и православными 1905–1911 г.
5. Смалянчук, А.Ф. Палякі Беларусі і Літвы ў рэвалюцыі 1905 – 1907 гг. / А Ф. Смалянчук. – Гродна: Ратуша, 2000. – 204 с.

Павшок Андрей Владимирович – магистр исторических наук, аспирант кафедры истории Беларуси Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 279.99(XVIII-XX)

Л.А. Николаева (Витебск)

ХРИСТИАНСКИЕ ТЕЧЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX в.

Белорусская культура формировалась как культура синтетическая, как культура, которая ассимилировала в себе воздействие двух макрокультур (Восток – Запад). Это придало истории и культуре белорусов поликонфессиональный, поликультурный и полилингвистический характер.

В тот период, когда в Беларуси сосуществовали представители не только христианских течений (кроме традиционных – староверы, протестанты), но и нехристианских этноконфессиональных групп

(евреи-иудеи, татары-мусульмане), складывается историческая традиция толерантности белорусского этноса, а также традиция существования поликонфессионального государства.

С конца XVII века на территорию ВКЛ начали переходить из России старообрядцы. С территории Левобережной Украины, через Стародубье, на Гомельщину переходили поповцы, а с севера, через Ригу, на Витебщину и Виленщину – беспоповцы. В начале XVIII века местечко Ветка стало крупным центром старообрядчества, но «выгонки», которые были проведены российскими войсками на территории ВКЛ в 1735 и 1764 годах, ослабили его и центр старообрядчества переместился в Стародубье.

Особую роль в истории Великого княжества Литовского сыграла деятельность иезуитов. Орден иезуитов или «Общество Иисуса», учреждённый в 1540 году, ставил своими главными целями защиту интересов папы римского, борьбу с Реформацией и расширение влияния католической церкви посредством активной миссионерской деятельности [11, с. 402]. Иезуиты смогли занять и удержать высокое социальное положение в ВКЛ на протяжении всего своего пребывания в ВКЛ. Основными причинами такого устойчивого социального статуса иезуитов в ВКЛ были следующие факторы: 1) на протяжении всего своего пребывания на землях ВКЛ иезуиты пользовались всесторонней поддержкой со стороны королевской власти и государственного аппарата; 2) в ряды Общества Иисуса вступало большое количество представителей знати, которая и после принесения обетов сохраняла связи со своими семьями, что обеспечивало ей и ее собратьям по ордену высокое положение в обществе ВКЛ; 3) иезуитские коллегиумы долгое время оставались лучшими, а зачастую и единственными источниками образования в ВКЛ [3, с. 142 – 145]. Иезуиты вели решительную борьбу с протестантами, кальвинистами и антитринитариями. Им удалось возвратить многих, уклонившихся в новые учения. Но ведя борьбу с еретиками, они не щадили православных, которых также совращали в латинство [8, с. 233].

Католицизм в Беларуси существенно расширился в виде Римско-католической Церкви после Кревской унии 1385 года. На протяжении XV – начала XIX веков пропольски настроенная местная католическая знать и польский костёл играли существенную роль в распространении католицизма на территории Беларуси [10, с. 116].

В результате Брестской унии 1596 года была создана униатская церковь. Униатство, как объединение православной и католической церквей, на протяжении XVII – XVIII веков стало самым массовым вероисповеданием, последовательно использовало в службах белорусский язык и было запрещено царским правительством в первой

половине XIX века. В истории православия и католичества также были периоды их возвращения к белорусскому языку, но эти конфессии в разное время являлись средством русификации и полонизации белорусов. В итоге определённая часть белорусов-католиков стала считать себя поляками, а многие православные белорусы стали называть свою веру «русской» [6, с. 16].

В 1801 году была создана римско-католическая духовная коллегия «с целью управления латинской церковью в Российской империи». По состоянию на конец XVIII века католическое население составляло 15% от общего количества всех жителей Беларуси, униаты – 70%, православные – 6%, при этом католичество было, как и раньше, наиболее распространено среди шляхты.

В начале XIX века, после трёх разделов Речи Посполитой и присоединения белорусских земель к Российской империи, конфессиональная структура Беларуси изменилась. В 1839 году на состоявшемся в Полоцке церковном соборе был подписан «Соборный акт» о воссоединении униатской церкви и православной, утвержденный императором. Политика присоединения униатов к православию вела к увеличению количества православных церквей, прихожан, священников в белорусских губерниях. На протяжении 1795 – 1832 годов в Могилёвскую (Белорусскую) епархию входили территории Могилёвской и Витебской губерний, в которой в 1831 году было 380 приходов и насчитывалось более 365 тысяч православных. 3 апреля 1833 года была восстановлена Полоцкая православная епархия в составе Витебской и Виленской губерний с центром в городе Витебске [9, с. 12].

Вторая половина XIX – начало XX века – время роста, расцвета православия в Беларуси. В этот период православная церковь укреплялась, активно воздействовала на все сферы духовной жизни белорусского общества. Она приобрела статус государственной религии в Беларуси. Здесь существовало 5 православных епархий: Полоцкая, Минская, Виленская, Могилёвская, Гродненская. Самой молодой из них являлась Гродненская, образовавшаяся в 1899 году. По данным статистики, к 1914 году в Беларуси насчитывалось 3552 церкви, 470 часовен, 21 мужской и 14 женских монастырей, 3 духовные семинарии: Виленская, или Литовская, Минская и Витебская [7, с. 28].

В то же время проводилась официальная политика денационализации и русификации, одним из средств которых служила церковь. Она касалась и «очищения православной богослужебной практики», которая, согласно свидетельствам российских священников, что служили в белорусских приходах, имела на себе выразительные следы воздействия католической и униатской обрядности. В отношении же католической церкви, особенно после восстания 1831 года,

российские власти предприняли ряд карательных мер, в результате которых были закрыты многие кляшторы и костёлы.

В 1864 году при Министерстве внутренних дел Российской империи были собраны статистические материалы, которые отразили конфессиональную структуру Беларуси по губерниям. В них представлены следующие цифры: в пяти белорусских губерниях (Виленской, Витебской, Гродненской, Могилёвской и Минской) насчитывалось около 9/10 православных и 1/10 римо-католиков.

Наиболее подробная информация по этому вопросу была получена во время Первой всеобщей переписи населения Российской империи в 1897 году. Согласно ее данным, в 40 поветах с большинством белорусского населения 66,6 % причисляли себя к православному вероисповеданию (в том числе 62,3 % белорусов), 18,1 % – к католичеству (из них 12,4 % белорусы), 13,5 % – к иудаизму, 1,8 % – к остальным религиям. Наиболее высокий процент православного населения наблюдался среди жителей Могилёвской губернии – 83,1 % (из них 80,6 % – белорусы); католического – в Виленской губернии – 58,8 % (из них 32,8 % – белорусы) [1].

Начало XX века было чрезвычайно сложным и напряжённым в религиозно-церковной жизни. Указ 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости», лишив Православие статуса господствующей религии и уравняв его с другими религиями, дал возможность католицизму активизировать свою деятельность, что и привело к росту межконфессиональной напряжённости, обусловленной борьбой за сферы влияния. За 1905 – 1909 годы в белорусских губерниях в католичество перешло около 230 тысяч человек [9, с. 13].

В конце XIX – начале XX века в Беларуси появляются протестантские течения как результат деятельности немецких и английских проповедников, миграции крестьян и горожан. Это – баптизм (с 1880-х годов), евангельское христианство, мистическое учение Кондратия Малеванного (последователи пятидесятничества), адвентизм седьмого дня (с 1910 года). Именно в этот период на Полесье были основаны те общины, которые продолжают своё существование и сейчас и являются наиболее крупными, жизнеспособными и активными.

На территории Беларуси баптизм появился в конце XIX века. Первой была баптистская община в д. Уть (на территории современного Добрушского района Гомельской области). В 1905 году в этой деревне был построен первый молитвенный дом. В конце XIX века баптизм распространился в Минской губернии, в начале XX века – в Гродненской [7, с. 56]. Адвентизм Седьмого дня появился в Беларуси в 1910 году. По неполным данным, тогда насчитывалось несколько десятков адвентистов (в основном среди немцев) [2, с. 16].

Лютеранство и кальвинизм часто относят к традиционным для Беларуси протестантским церквям, поскольку они существовали здесь с XVI века. Пятидесятничество на территории Беларуси возникло накануне Первой мировой войны в Витебской и Могилёвской губерниях [5, с. 398]. В 1920-е годы рост пятидесятничества наблюдался в западных регионах Беларуси, находящихся в составе Польши [4, с. 26].

С обнародаванием в 1905 году указа «Об укреплении начал веротерпимости», а позднее – указа, регламентирующего порядок образования общин и их регистрацию в органах власти, в Российской империи евангелистско-баптистские организации начали свободно действовать, и стало расти их количество.

Таким образом, на протяжении XVIII – начала XX века в Беларуси происходило изменение соотношения различных христианских течений.

Список источников и литературы

1. Беларусы: Этнаграфія. Дэмаграфія. Дыяспара. Канфесіі: атлас. – Мінск, 1996.
2. Верашчагіна, А. У. Гісторыя канфесій у Беларусі: мінулае і сучаснасць: Дапаможнік для настаўнікаў / А. У. Верашчагіна. – Мінск: Тэхналогія, 2000.
3. Диханова-Внуковская, Л.А. Положение иезуитов в великокняжецком обществе с конца XVI века по 1773 год / Л.А. Диханова-Внуковская / Канфесіі на Беларусі: гісторыя, сучаснасць: зборнік матэрыялаў міжнар. навукова-практ. канферэнцыі. Брэст, 7 – 8 кастрычніка 2004 г. / рэдкал.: Ул. П. Люкевіч [і інш.]; Кам. па справах рэлігіі і нац. пры Савеце Мін. РБ; Ін-т гісторыі НАН Беларусі; УА « Брэсцкі дзярж. ун-т імя А.С. Пушкіна», Каф. культуралогіі. – Брэст: Выд-ва БрДУ, 2005. – 325 с.
4. Дьяченко, О. В. Пятидесятничество в Беларуси: монография / О. В. Дьяченко. – Могилёв: Могилёвский гос. ун-т им. А. А. Кулешова, 2003.
5. История евангелистских христиан-баптистов в СССР. – М.: Издательство ВСЕХБ, 1989.
6. Киштымов, А. Униатство и белорусская национальная идея: от Кастуся Калиновского до наших дней // Беларуская газета. – 1996. – № 35.
7. Короткая, Т. П. Религиоведение: религии в Беларуси: учебное пособие для вузов / Т.П.Короткая. – Минск: Бел.гос. экономич. ун-т, 2004.
8. Мартос, А. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни / А.Мартос. – Минск: Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви, 1990. – 300 с.
9. Степаненко, Н. И. Религии и неокультурные организации на Витебщине. – Витебск: Витебское Епархиальное Управление Белорусской Православной Церкви, 2005.
10. Филатова, Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси (1772 – 1860 гг.): автореф. дис. … канд. ист. наук / Е.Н. Филатова. – Минск, 2001.
11. Энциклопедический словарь / гл. ред. Б.А. Введенский. – М.: Советская Энциклопедия, 1963.

Николаева Людмила Анатольевна – студентка, Витебский государственный университет им. П.М. Машерова.

УНІЯЦКАЯ ЦАРКВА Ў РАСІЙСКАЙ ІМПЕРЫІ: ДА 170-ГОДДЗЯ ПОЛАЦКАГА ЦАРКОЎНАГА САБОРА 1839 ГОДА

УДК 2-9(476)

Г.А. Малеев (Минск)

ПОЛОЦКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ СОБОР 1839 г. КАНОНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В статье отражен взгляд Русской Православной Церкви на события Полоцкого церковного Собора 1839 г. Обращено внимание на канонический аспект данной проблемы.

12 февраля 1839 года… Неделя Православия… Город Полоцк... Софийский кафедральный собор… Божественная Литургия… Воссоединение… Эти конкретные указания на дату, время и место будут всегда в памяти православных, униатов и католиков чем-то необычным, оригинальным, отрезвляющим христианское сознание.

Известно, что одно из самых актуальных явлений в жизни Православной Церкви – стремление к единению с ней ранее отделившихся от нее христианских инославных обществ. Процесс этот имеет не всегда одинаковую интенсивность. Качественный и количественный аспекты этого явления зависят от многого: от среды, в которой ранее жили инославные, от политической ситуации, от активности православных миссионеров и т.д. Течение этих событий немало зависит и от лиц, которые руководят народом и Церковью и способствуют присоединению к Православию.

Дело в том, что на нынешний 2009 год выпала дата, связанная с подобным явлением: 170-я годовщина Полоцкого Собора (1839 года), на котором униаты были по Милости Божией воссоединены стараниями митрополита Иосифа при активном содействии Святейшего Синода Русской Православной Церкви и императора Николая I, правившего с 1825 по 1855 годы.

По учению Церкви в жизни никогда не бывает вещей случайных, но все, даже самое незначительное и второстепенное, ниспослано для нашего спасения. А для великих дел Бог посылает и людей великих. Людей, готовых трудиться на благо Церкви самозабвенно, жертвенно, невзирая на препятствия и злоключения. Не случайно и для воссоединения в 1839 году Промыслом Божиим был выделен из среды униатского духовенства православный по духу архиерей Иосиф

(Семашко). Дело воссоединения назревало давно, но не всегда складывалась благоприятная ситуация для положительного решения этого вопроса. Феномен, произошедший в Полоцке, не был чем-то совершенно новым относительно самого факта воссоединения: были подобные случаи частного единичного присоединения униатов, было и воссоединение при Екатерине II, но эти предшествовавшие события не имели соборного, общецерковного характера по отношению к Греко-Униатской церкви, хотя свидетельствовали о желании униатов вернуться в лоно Православной Матери-Церкви.

Здоровая ревность о возвращении в Православие часто стимулировалась в тогдашнем Западнорусском крае и политической ситуацией, и межконфессиональной напряженностью. Таким образом, выкристаллизовывались грани этого трудоемкого для многих процесса.

В униатской среде наиболее духовно развитыми и грамотными личностями велась внутренняя работа по восстановлению восточного канонического богослужебного обряда, который был отчасти утрачен.

Немало трудов пришлось понести и для учреждения отдельной самостоятельной Униатской коллегии. Чтобы некоторые аспекты в деле воссоединения не предавались преждевременной огласке, но при этом велась взаимно скоординированная работа, пришлось создать так называемый «Секретный комитет».

Все это, так или иначе, играло хотя и не первостепенную роль, но способствовало воссоединению, которое произошло на Соборе в городе Полоцке. Организация и проведение этого Собора имеют свои беспрецедентные особенности и представляют особый интерес для православного исследователя, поскольку деятельность этого Собора как органа церковного управления имеет для Православной Руси непреходящую каноническую значимость.

В каноническом праве принято производить исследования историко-догматическим методом, не абстрактно и изолированно, но в исторической связи с теми условиями и причинами, которые в действительности имели место и без знания которых нельзя объективно и канонически справедливо оценить действительное и реальное положение дел.

Сделаем небольшой экскурс в историю унии.

Уния – это, прежде всего, средство и инструмент, с помощью которого Римско-Католическая Церковь держала в течение длительного времени в подчинении народ, принявший от православного Востока неискаженные догматы и обряды веры Христовой, а также адаптированное к родному языку богослужение. Народ же, в свою очередь, не хотел ни за какие блага и обещания расставаться с этим духовным богатством. Именной такой был народ русский – всегда

духовно единый во всех уголках своего православного отчества. И когда в западных областях, подпавших под польско-литовское владычество, были исчерпаны все способы и средства для совращения православных в латинство, придумали, наконец, последний, «наиболее эффективный» способ, антиканоничность которого скрывалась тем, что был оставлен прежний вид восточного богослужения.

Католические «просветители» известными методами «убедили» часть православного русского духовенства перейти под юрисдикцию Римской Церкви с сохранением прежних обрядов. Эта зависимость получила название унии, то есть «соединения» с Западной церковью. В данном случае факт неканоничности такой юрисдикции налицо. Возникают два вопроса.

Первый. На каких канонических основаниях Римской Церковью приобретаются приходы, духовенство, миряне, церковное имущество и т.п., принадлежавшие издавна другой Поместной Церкви?

Данное решение в корне противоречит действующему каноническому праву Вселенской Церкви, а именно – попираются каноны: Ап. 15, 35; I Вс. Соб. 15,16; 4 Вс. Соб. 5, 10, 20, 23; Трул. 17, 18; Ант. 3; Сард. 15, 16; Карф. 50, 90 и другие. Все эти отнятые приходы и паства находились в каноническом подчинении своей Поместной Церкви, которая их духовно окормляла и которую они не могли обвинить и соборно в ереси, и заявить о возбуждении вопроса о переходе в состав другой Поместной Церкви (Двукр. 13).

И второй вопрос. На каких канонических основаниях иерархия в лице митрополита Михаила (Рогозы) и шести других епископов, подписавшихся под актом унии в 1596 году, вышли из состава Поместной Церкви и всячески пытались увлечь за собой духовенство и паству? Весьма часто политика Запада создавала в истории Церкви условия для нарушения догматов и канонов.

Каноны, даже при переходе из одной епархии в другую (не говоря уже о переходе в другую Поместную Церковь), повелевают получать соответствующую отпускную, то есть «увольнительную» грамоту от своего епископа (Ап. 15; 6 Вс. Соб. 17 и др.). В случае нарушения этих правил и незаконно принявший епископ, и незаконно принятый клирик терпят заслуженное поражение в своих правах. С ними прерывается каноническое общение, и они теряют церковную дееспособность.

Событие, происшедшее в Бресте в 1596 году, окончательно разделило Западнорусское Христианство на два враждебных общества, противоположных не только во взглядах и мнениях по канонико-догматическим вопросам, но уже различных и по юрисдикции. Одни, во главе с уполномоченными от патриархов Константинопольского и Иерусалимского экзархами – архидиаконами Никифором и Кириллом,

остались непоколебимыми в Православии; другие, шесть епископов с Митрополитом Михаилом (Рогозой), уклонились в латинство в форме унии.

Оба этих общества имели по вопросу унии соборное суждение. Один собор фактически явился «синодом» тогдашней Киевской Митрополии, который совместно с представителями католической иерархии и светских властей стремился по-своему обустроить единство Церкви путем формальных административных мер. Другой Собор стал каноническим собранием клира и мирян, сознававших себя единым Церковным телом. Здесь органично проявился живой соборный дух Православия. Каждый из сохранивших преданность вере отцов понимал, что он всегда несет в той или иной степени ответственность за Церковь и призывается исповедовать и защищать истину веры.

Наличие послов от Восточных Патриархов подчеркивает подлинно-канонический характер этого соборного присутствия, о чем свидетельствует 7 правило Трулльского Собора. В Церкви же, как известно, все благообразно и по определенному чину бывает (1 Кор. 14, 40), и для того, чтобы присоединить инославного, совершается «Чин како приимати приходящих ко Православной Церкви от Римско-Латинского исповедания». Поскольку униаты - это отторгнутые от Православной Церкви и «воспринятые» католиками христиане, то для их присоединения, а точнее сказать, для приема возвращающихся пользуются чином, предназначенным для римо-католиков.

В основании чинов были обычно положены канонические правила Церкви. Если рассмотреть всю массу этих правил, то становится ясно, что с самых древних времен были в употреблении три чина присоединения неправославных к нашей Церкви: через Крещение, Миропомазание и Покаяние. В применении этих чинов к различным неправославным до Второго Вселенского Собора было достаточно много разнообразий. Со времени Второго Вселенского Собора разнообразие уступает место единообразию. А в VII веке состоялся Шестой Вселенский Собор, 95 правило которого, объединив все предыдущие правила, стало каноническим основанием для решения вопроса о принятии неправославных и руководством на последующие времена.

Русские усвоили от греков чинопоследование, обычно и сейчас совершаемое над теми из католиков и униатов, над которыми ранее не совершалось Таинство Миропомазания. В чине принятия упоминается подготовительный период, похожий на оглашение, говорится о ризах, об одеждах, о самом Миропомазании, но ничего не говорится о Крещении.

В XVI – XVIII веках у греков не вносится в эту практику ничего нового, но она, как законная и канонически обоснованная, подтверждается практикой Церкви и следующими положениями:

1) ответом Симеона Солунского одному епископу, в котором говорится, что латинян не перекрещивают, но помазуют святым Миром;
2) грамотой Антиохийского Патриарха Макария (от 1657 года) Патриарху Никону: «... латины схизматики токмо. Схизма же не творит неверна и некрещена, точию творит отлучена от Церкви...»;
3) в Послании Восточных Патриархов Всероссийскому Синоду (1723 год) сказано, что невозможно перекрещиваться правильно крещеному, хотя бы он даже отвергся от самой веры, но потерянное восстанавливается Таинством Покаяния.

Владыка Иосиф ход своей канонической деятельности полностью противопоставил тому ходу, каким уния проникла, пыталась воплотиться в жизнь в западнорусских областях. Если уния началась с принятия антиканонических новшеств латинской догматики, с предательства в юрисдикционном отношении, то епископ Иосиф, зная, что к униатскому исповеданию принадлежит в основном один простой народ – миряне, для которых наружность, то есть обрядовая сторона, – едва ли не самое главное, при резком изменении которой в случае присоединения к Матери-Церкви возникнет непреодолимое препятствие, решил оставить некоторые приобретенные в период Унии богослужебные новшества. Люди привыкли к определенной обрядовой стороне богослужения, которое для них было средоточием духовной жизни, и изменение, а точнее сказать, нетактичное исправление этой жизни, могло негативно повлиять на весь ход дела. Могло произойти повторение последствий «никоновских» реформ, чему были бы рады определенные круги.

Собор 1839 года, состоявший из канонически компетентных лиц – епископов, проявил в полноте свойственную каждому из них особую власть – примирять и соединять с Церковью открыто, на Литургии... (Карф. 6), что и послужило формой принятия униатов. Это явилось не только формальным, но и фактическим завершением процесса присоединения униатов к Православию, ибо в тот день 12 февраля за Божественной Литургией было присоединено более полутора миллионов бывших униатов. Кто-то сам присутствовал и причастился Святых Христовых Тайн у Владыки Иосифа. Кто-то письменно выразил свою просьбу и намерение, что согласно с восьмым каноном Первого Вселенского Собора, где говорится, что это желание надлежит письменно исповедать. От лица прихожан, большинство из которых были малограмотны, подписывались настоятели приходов. Таких подписей, прилагаемых при самом подлиннике Акта, было 1305, а вскоре это число выросло до 1607, так что не осталось практически ни

одного греко-униатского прихода, который бы не участвовал в деле воссоединения.

Оценивая каноничность самого факта соборного воссоединения через Исповедь и Причащение за Божественной Литургией, нужно отметить такую особенность: требования, содержащиеся в чине присоединения католиков и униатов, были выполнены, но не в одночасье, как при единичных (частных) присоединениях, а в процессе предсоборной подготовки, которая обеспечила проведение Собора на должном уровне с достижением соответствующих результатов. Требования канонических правил, которые прямо или косвенно послужили основанием для создания этого чина, были настолько удовлетворены, насколько это было возможно в сложившейся ситуации.

Владыке Иосифу и его соработникам на поприще воссоединения униатов с Православием нужно отдать должное: они смогли согласовать канонически требуемое с реально выполнимым.

Канонические документы Полоцкого Собора: «Акт воссоединения» и два «Всеподданнейших прошения» от 12 февраля – были представлены императору Николаю I, который, в свою очередь, отреагировал соответствующим «Указом» от 1 марта, согласно которому Святейший Синод должен был рассмотреть «Соборный Акт» и оба «Прошения» и вынести сообразное с канонами Святой Церкви постановление. «Постановление» от 6 марта и «Доклад Синода» от 23 марта были 25 марта утверждены Императором: «Благодарю Бога и принимаю. Николай». Такова была его резолюция. После этого Синод издал 30 марта «Грамоту о воссоединении».

Что касается канонического содержания этих документов, то их можно охарактеризовать следующими признаками:

1) большой преемственностью от источников канонического права;
2) согласованностью с нормами положительного и обычного права - внутреннего и внешнего, действовавшего в ту эпоху;
3) фактической исключительной близостью к национальным вопросам и вопросам церковной жизни в западнорусских землях.

Свойственный характеру Владыки Иосифа осторожный подход, как видно, содействовал достижению цели. Он смог повлиять на церковное и общественное сознание клира и мирян Западной Руси, что обусловило рецепцию соборных постановлений. Но это уже вопрос местной рецепции, а не общественной и государственной. Хотя в пользу двух последних говорит и то, что в честь воссоединения униатов была выбита особая медаль, на лицевой стороне которой изображен нерукотворный образ Спасителя, окруженный надписью: «Такова имамы Первосвященника» (Евр. 8,1), а внизу подпись: «Отторгнутые насилием – 1596 воссоединены любовию – 1839». На обратной стороне медали –

восьмиконечный крест, окруженный надписью «Торжество Православия 26 марта 1839 года».

Оценивая последствия присоединения униатов, нельзя не заметить и того, что в Неделю Православия, 12 февраля, воочию был явлен людям того времени живой дух Соборности, как известно, в ту эпоху оскудевший, но все же проявлявшийся в деятельности Святейшего Всероссийского Синода.

Полоцкие события – это результат многолетней борьбы западнороссов за каноническое самоопределение. Отголоском этих явлений можно считать и те события, которые сегодня имеют место на Украине, Беларуси, Польше. Эта работа не завершилась, хотя на определенном этапе была одержана победа, и уния прекратила свое бытие в Западной Руси Соборным Актом 1839 года в городе Полоцке.

Список источников и литературы

1. Афонский, П., священник. Что такое уния, как она начиналась и как окончилась? / П. Афонский. – М., 1889.
2. Allocuzione della santita di nostro signore Gregorio pp. XVI... di Russia Polonia Roma 1842 (num: XXXI – XXXVIII).
3. Воссоединение униатов с Православной Церковью в Российской империи // Христианское чтение. – 1839. – Ч. 4.
4. Догматические послания православных иерархов о православной вере. – Т.С.Л., 1995.
5. Записки Иосифа, Митрополита Литовского. – Т. 1. – СПб., 1883.
6. Книга правил. Правила святых Апостолов, святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых отец. – М., 1893.
7. Литургические писания отцев Церкви. – СПб., 1857.
8. Матфей (Властарь), иеромонах. Алфавитная синтагма / Матфей (Властарь). – Изд. 2 е. – Симферополь, 1901.
9. Материалы научно-богословской конференции, посвященной памяти преподобномученика Афанасия, игумена Брестского и 400-летию Брестских церковных соборов. – Минск, 1997.
10. Огицкий, Д.П., профессор. Инславный Запад от начала реформации до наших дней /Д.П. Огицкий // Пособие по истории и разбору западных исповеданий для студентов 4 курса МДА.– М., 1966.
11. Папская Комиссия по пересмотру кодекса Восточного канонического права. – Л., 1975.
12. Сербинович К. Проект генерал-губернатора Бибикова о западных губерниях // Российский государственный исторический архив. – Ф. 1661. – Оп. 1. – Д. 419.
13. Сергий (Серафимов), епископ Вятский и Слободской. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в Православную Церковь. Историко-канонические исследования / Сергий (Серафимов). – Астрахань, 1904.
14. Требник дополнительный. – Псков, 1994.

Малеев Геннадий Александрович – протодиакон, кандидат богословия, преподаватель Минской Духовной Семинарии.

УДК 271.4(476)

W. Kołbuk (Lublin)

PRE-HISTORIA POŁOCKIEGO SOBORU I JEGO KONSEKWENCJE

Wokół przyczyn bardzo skutecznej likwidacji unii cerkiewnej na ziemiach białoruskich i ukraińskich w 1839 r. narastały od dawna różne nieporozumienia czy wręcz mity, które utrwaliły się i do dziś są obecne. Szczególnie dwie sugestie są uparcie podkreślane. Pierwszą jest rzekomo dominujący konflikt białego (kapłani świeccy) i czarnego (bazylianie) duchowieństwa o wpływy, który to konflikt został dostrzeżony przez carską biurokrację i tym samym doprowadził do kasaty unii w ogóle. Drugim równie wielkim i często powtarzanym mitem jest rzekoma ekspansja Kościoła rzymskokatolickiego skierowana w stronę Cerkwi unickiej, poprzez naciski na jej latynizację i polonizację. Równocześnie z reguły minimalizuje się lub pomija inne cztery fundamentalne przyczyny przerwania egzystencji unii cerkiewnej na tym terenie. A były to: wola cara Mikołaja I, presja Cerkwi prawosławnej na wyplenienie „heretyckiej i zdradzieckiej» unii cerkiewnej tam, gdzie było to możliwe, słabe zakorzenienie unii wśród ludu czyli słaba świadomość religijna wiernych i wreszcie ciągłe jeszcze trwanie archaicznego systemu feudalnego w Rosji, co ubezwłasnowolniało wiernych Cerkwi unickiej ze względu na to, że była to ludność chłopska.

Aby nieco szerzej przedstawić faktyczne i mityczne przyczyny sukcesu akcji likwidującej unię cerkiewną w postaci postanowień Soboru Połockiego trzeba się znacznie cofnąć w głąb dziejów Cerkwi unickiej i zwrócić uwagę na różne uwarunkowania, które „sprzyjały» ostatecznej kasacie unii w Cesarstwie Rosyjskim w 1839 r.

Najważniejszą, a w zasadzie decydującą, przyczyną skasowania unii w Rosji był negatywny stosunek Rusi Moskiewskiej, a potem Rosji do samej idei unijnej. Już w XIII w. Ruś Moskiewska, podbita właśnie przez Tatarów i na długo zamieniona w mongolskiego lennika, obojętnie a nawet niechętnie odniosła się do tzw. unii lyońskiej [29, s.147 – 159]. Potem wrogo ideę unii potraktowała Moskwa w czasach Iwana Srogiego (XV w.), kiedy to zainicjowana została tzw. unia florencka [10, s. 49 – 92]. Nie mniej wrogo do inicjatyw unijnych odniósł się moskiewski car Iwan Groźny, który pozorował tylko zainteresowanie unią dla koniunkturalnych celów politycznych [27, s.124 – 150]. Od samego początku unii rzymsko-brzeskiej z lat 1595–1596 Moskwa była do niej źle usposobiona. W XVII w., kiedy zmieniła się konfiguracja polityczna w Europie Środkowo-Wschodniej, a unia brzeska ciągle trwała, carat odnosił się do niej jednoznacznie wrogo [23; 26, s. 256–284]. W czasach Piotra Wielkiego tylko dzięki zaangażowaniu cara w tak

wiele różnych spraw, w bardzo małym stopniu interesował się on religijnymi kwestiami, także tymi związanymi z unią w ubezwłasnowolnionej już prawie Rzeczypospolitej [6]. Następcy cara, mniej czy bardziej, typowi władcy oświeceniowi, nie wykazywali większego zainteresowania sprawami wyznaniowymi, tym bardziej poza granicami Imperium Rosyjskiego. Dopiero caryca Katarzyna II, neofitka z luteranizmu na prawosławie, ze względów pragmatycznych uznała, że kasowanie unii cerkiewnej w rozpadającej się Rzeczypospolitej może być korzystne dla Rosji i bardzo aktywnie zabrała się za niszczenie dzieła unijnego na ziemiach, które przypadły Rosji w wyniku trzech kolejnych rozbiorów [33]. Tylko jej niespodziewany zgon przerwał tę akcję. Kolejni jej następcy na tronie – Paweł I i Aleksander I, byli dość obojętni na los resztek Cerkwi unickiej w ich Imperium. Ich swoisty liberalizm pozwolił w pewnym stopniu odbudować unię cerkiewną w Rosji [31]. Ale już car Mikołaj I skutecznie kontynuował dawne (moskiewskie) i nowsze (petersburskie) tradycje zwalczania idei unijnej [17].

Rodzi się pytanie: dlaczego władcy z Moskwy i Petersburga tak nienawidzieli unii cerkiewnej, która przecież powinna być odbierana nie w kategoriach politycznych, a tylko konfesyjnych? Rzecz w tym, że przez całe stulecia, a w państwie wielkoruskim niemal po czasy współczesne, religia, a ściślej ruskie prawosławie, była traktowana przez kolejnych władców bardzo instrumentalnie. Wiązało się to i z bizantyjską tradycją usytuowania Kościoła Wschodniego w państwie, i z mongolskim despotyzmem, i z odizolowaniem prawosławia na Rusi od centrum ortodoksji (Konstantynopol) w średniowieczu, a także i później. W rezultacie władcy moskiewscy i potem carowie rezydujący w Petersburgu, w ściśle kontrolowanej przez siebie Cerkwi prawosławnej, widzieli narzędzie do sprawowania rządu dusz. Tymczasem projekty unii cerkiewnej, z unitami, podporządkowanymi wyznaniowo papieżowi, rezydującemu w Rzymie, w rozumieniu carów umniejszały tę kontrolę. A i sama unia z Kościołem katolickim pozbawiała prawosławie wielkoruskie i jej protektora, czyli carat, swoistej legitymizacji strażników jedynej prawdziwej wiary. Stąd rodziła się głęboka niechęć władców ruskich i rosyjskich do unii, której istnienie mogli ewentualnie tolerować carowie Paweł I czy Aleksander I, ale już nie Katarzyna II czy Mikołaj I. Zważywszy na absolutnie despotyczny charakter władzy carów i przy pełnym poparciu otoczenia (dworu i wpływowych kręgów politycznych – dawniej bojarskich potem arystokratycznych) łatwo można było przewidzieć, że unia cerkiewna przy takim władcy jak Mikołaj I nie ma szans na przetrwanie. Wola tego cara, pełnego tak głębokiej niechęci do katolicyzmu i bardzo podejrzliwego wobec Zachodu Europy w ogóle [19], była decydującym czynnikiem w procesie przygotowania i przeprowadzenia likwidacji unii cerkiewnej w 1839 r.

Pod względem ważności, drugą przyczyną, stosunkowo łatwego skasowania unii cerkiewnej na Białorusi (bardzo niewiele było wówczas parafii unickich na ziemiach ukrainnych [13, s. 130–131]), była bardzo słaba świadomość religijna wiernych Cerkwi unickiej. Jedyną wykształconą częścią społeczności unickiej było w zasadzie tylko jego duchowieństwo, pozostali (czyli przeszło 99%) członkowie tej wspólnoty to, albo niepiśmienni z reguły chłopi, albo ludność małomiasteczkowa, która rodzajem swoich zatrudnień i stylem życia prawie nie różniła się od ubogiego z reguły włościaństwa i równie biednych księży unickich [12, s. 81–85]. Ci ostatni ze względu na obarczenie rodzinami i słabe uposażenie materialne parafii unickich, w sposobie swojego życia niewiele różnili się od chłopów. Nie było w zasadzie szlachty unickiej (poza nielicznym elementem drobnoszlacheckim) i świeckiej inteligencji unickiej. Cala ta unicka społeczność nastawiona była zdecydowanie na problemy codziennej egzystencji i w minimalnym stopniu mogła się ewentualnie orientować w subtelnościach teologicznych. A już zawiłe różnice pomiędzy obrządkiem unickim a prawosławiem stanowiły dla niej problem tyleż obojętny, co niezrozumiały. Dobitnie świadczą o tym protokoły powizytacyjne z XVIII w. [2, s. 983–997]. Różnice pomiędzy prawosławiem a katolickim obrządkiem greckim wierni Cerkwi unickiej dostrzegać mogli dopiero po zewnętrznym skonfrontowaniu obu Cerkwi – prawosławnej i unickiej. Inaczej wyglądali duchowni obu Cerkwi, inaczej przedstawiał się wystrój wewnętrzny świątyń, trochę inne były formy życia religijnego i samej liturgii. Ale to z reguły dostrzegano dopiero po zmianach czy po przemianowaniu cerkwi unickiej na prawosławną. W dodatku autorzy pomysłu na ewolucyjne wieloletnie upodabnianie Cerkwi unickiej do prawosławnej, wiedząc o przywiązaniu prostego ludu do zewnętrznych form, zadbali o stopniowe wprowadzanie mało dostrzegalnych, choć konkretnych zmian [21; 38]. W rezultacie można było być pewnym, że bardzo nikły opór przeciw kasacie unii w 1839 r. był skutkiem tego bardzo przemyślanego działania. Można rzec, że ewentualni obrońcy unii cerkiewnej, w tym czasie, wśród wiernych nie bardzo wiedzieliby czego bronić. Sobór Połocki w lutym 1839 r. w zasadzie już tylko zatwierdził stan faktyczny, bo unii praktycznie już w tym czasie nie było.

Dla sprawnego przeprowadzenia akcji likwidacyjnej w stosunku do Cerkwi unickiej w Cesarstwie Rosyjskim sprzyjającą okolicznością było też to, że w państwie tym panował wciąż archaiczny system feudalny i to jeszcze w swej skrajnej wschodnioeuropejskiej formie. XVI-wieczna zasada „cuius regio eius religio» w tym państwie mogła być swobodnie realizowana, bez obawy o jakiekolwiek protesty wewnętrzne ze strony zwolenników tolerancji religijnej. Zważywszy też na niemal całkowicie chłopski charakter społeczności wiernych Cerkwi unickiej, którzy w tym układzie stosunków społecznych, ze względu na pańszczyznę i osobiste poddaństwo „nie mieli nic

do powiedzenia», łatwo zrozumieć ich obojętność na kwestię przymusowego narzucenia im zmiany religii z jednej na drugą. A ponieważ mogli nawet spodziewać się jakichś korzyści z tej odmiany, nie wykazywali praktycznie żadnego zainteresowania obroną unii [28, s. 76]. Problem uwarunkowań, związanych z formacją ekonomiczno-społeczną, jest o tyle istotny, że późniejsze o ćwierć wieku likwidowanie unii w Królestwie Polskim, spowodowało tam długotrwały bunt ludności chłopskiej [20]. Ale chłopi-unici z Kongresówki byli nie tylko bardziej spolonizowani i zlatynizowani, lecz także ich protesty zaczęły się już po reformie uwłaszczeniowej. Ci unici żyli już w innym systemie stosunków społecznych, byli „na swoim». To mogło z nich czynić i czyniło ludność bardziej świadomą, jeśli chodzi o tożsamość wyznaniową i rodzącą się świadomość narodową [9, s. 184–187]. Chłopi-unici na Białorusi w latach 30-tych XIX w. byli całkowicie uzależnieni, nie tylko od posiadaczy ziemskich, ale przede wszystkim od carskiej administracji, która kontrolowała też i liczną tu polską szlachtę. W rezultacie ludność chłopska pozostawała obojętna na niszczenie dzieła unijnego, umacnianego tu prawie przez dwa i pół stulecia[1].

Wreszcie czwartym czynnikiem decydującym o zakończeniu egzystencji unii cerkiewnej w Imperium Rosyjskim była postawa rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Czy to jeszcze w czasach istnienia patriarchatu moskiewskiego, czy później już rosyjskiej Cerkwi synodalnej, elity prawosławne na Wielkorusi były tak samo wrogo nastawione do idei unijnej. Cerkiew unicka, bardziej niż nawet ruch staroobrzędowy, czy różne herezje wśród prawosławnych [37], wydawała się im bardziej niebezpieczna. Zwłaszcza wtedy, gdy przyszło jej po rozbiorach Rzeczypospolitej egzystować w jednym państwie z rosyjską Cerkwią prawosławną. Prawosławie na Wielkorusi zawsze było nastawione ksenofobicznie. Najpierw wskutek izolacji w okresie niewoli tatarskiej, a później upadku Bizancjum, egzystująca w oderwaniu od reszty świata chrześcijańskiego, a zwłaszcza szeroko rozumianego Zachodu, Cerkiew prawosławna w Rosji starała się przekonać sama siebie i wierny lud ruski o tym, że jest tą jedyną prawdziwa wiarą, a wszystkie inne odłamy chrześcijaństwa są heretyckie. To z kręgów cerkiewnych wyszła przecież słynna «teoria Trzeciego Rzymu» przypisywana mnichowi Filoteuszowi [1, s. 173]. Teoria ta bardziej, co prawda tyczyła się kwestii politycznych, ale też powiązana była z antycznym dziedzictwem religijnym. Przy takim nastawieniu w wielkoruskiej Cerkwi prawosławnej nie mogło być żadnych sympatii prounijnych. Samo istnienie unii podważało przecież wyjątkowość ruskiego prawosławia i rosyjskiej Cerkwi prawosławnej jako jedynego Kościoła Wschodniego. Tylko wskutek ścisłego uzależnienia Cerkwi prawosławnej od caratu, zależała jej aktywność

[1] Tradycja trwania na Białorusi unii cerkiewnej była generalnie starsza o ponad sto lat niż na ziemiach ukraińskich.

w zakresie zwalczania unii. Ale kiedy carat dawał jej na to swoje przyzwolenie, hierarchia i duchowieństwo prawosławne w pełni angażowały się we wspieranie antyunijnych działań [24, s. 119–130]. Tak było już i w burzliwej drugiej połowie XVII w. i potem w czasach carycy Katarzyny II i cara Mikołaja I. Ale także tak było, gdy dążono do konsekwentnego zacierania nawet śladów istnienia unii [5]. I nie sposób doszukać się jakichkolwiek oznak, wątpliwości co do słuszności takiej postawy wśród kogokolwiek z prawosławnych. Także wtedy, gdy w latach 1794 – 1796 likwidowano tę unię w sposób wyjątkowo bezceremonialny i brutalny [11, s. 3–12].

Jeśli weźmiemy pod uwagę te cztery omówione przyczyny „z prehistorii», które doprowadziły do prawie bezbolesnego upadku unii, to zupełni blado brzmią dwie pozostałe, wymienione na początku tego tekstu. Mianowicie to, że do skasowania unii bardzo przyczynił się konflikt duchowieństwa białego i czarnego Cerkwi unickiej oraz, że unii cerkiewnej na Białorusi zagrażała w XIX w. całkowita latynizacja.

W przypadku tzw. konfliktu białego i czarnego duchowieństwa, w którym rzekomo chodziło o blokowanie przez bazylianów szans na awans w Cerkwi unickiej duchowieństwa parafialnego czy jego synów, była to kwestia wywoływana całkowicie sztucznie. Niewątpliwym inspiratorem nagłaśniania, domniemanych czy faktycznych a zawsze występujących, zadrażnień byli carscy biurokraci i przedstawiciele duchowieństwa prawosławnego. Zależało im na skłóceniu kleru unickiego świeckiego i zakonnego. Przy czym chodziło o wywołanie wśród duchowieństwa świeckiego, z natury rzeczy znacznie liczebniejszego i żyjącego generalnie w nieco trudniejszych warunkach materialnych, poczucia krzywdy ze strony bazylianów. W jakimś sensie obrońcą i rozjemcą, ale nie bezinteresownym, miał być rosyjski carat. U białego duchowieństwa miało to wywołać uczucia wdzięczności w stosunku do caratu i przychylne nastawienie w kierunku powolnej orientalizacji Cerkwi unickiej, a w dalszej perspektywie popierania idei połączenia jej z prawosławiem. Bazylianie jako zwolennicy silnych związków z Kościołem łacińskim mogli być w ten sposób oskarżani o zaborczość i zachłanność w kierowaniu Cerkwią unicką, bo przecież spośród nich wywodzili się hierarchowie uniccy i inni dostojnicy cerkiewni. W ten sposób prowadzona polityka caratu miała i podzielić duchowieństwo unickie, i wytworzyć głęboka niechęć do bazyliańskich elit Cerkwi unickiej. Taka polityka, prowadzona z całą premedytacją, silnie podkopała poczucie jedności duchowieństwa unickiego, o co właśnie chodziło caratowi [22, s. 149–154]. I taką taktykę polityczną caratu można zrozumieć. Wątpliwości budzi jednak ciągłe podkreślanie tego wątku jako jednej z przyczyn załamania się unii cerkiewnej na Białorusi. Przecież mechanizm działań caratu był dość przejrzysty, i historycy z łatwością mogli i mogą go wydobywać na

konkretnych przykładach. Tymczasem mitologizacja, idąca w tym kierunku, jest na tyle trwała, że tworzy element swoistej prehistorii Soboru Połockiego [32]. Aby dostrzec sztuczność tego konfliktu, warto spojrzeć wstecz dziejów Cerkwi unickiej. Przez znaczną część XVII stulecia i niemal cały XVIII w. to nieliczny zakon bazyliański w istocie tworzył podwaliny pod odrębność obrządku unickiego, kształtował ruską kulturę w Rzeczypospolitej poprzez prowadzenie licznych szkół, drukarni, bibliotek. Tworzył i swoistą elitę ruską i umożliwiał awans społeczny tym wszystkim, którzy do niego wstępowali [2, s. 997–1025; 4, s. 167–177; 18]. Zakonnicy równocześnie gorliwie pracowali nad umacnianiem unii, a przykładem poświęcenia dla unii może być choćby osoba Jozafata Kuncewicza [30; 36]. To od jego męczeńskiej śmierci «za unię» w 1623 r. idea unijna w Rzeczypospolitej okrzepła, a Cerkiew unicka, uzyskawszy swego bardzo znanego męczennika, zaczęła wyraźniej być wyodrębniana z prawosławia. I w ciągu XVII i XVIII w. nie było wyraźniejszych zadrażnień między duchowieństwem świeckim i zakonnym. A jeśli już pojawiały się trudności w egzystencji Cerkwi unickiej, to wychodziły one częściej z prawosławnych monasterów, gdzie niekiedy długo opierano się przyjęciu unii [2, s. 858].

Znacznie poważniejszą sprawą jest kwestia mitologizacji, związanej z ekspansją tzw. latynizacji i polonizacji Cerkwi unickiej. Faktem jest, że oba te zjawiska pojawiać się zaczęły już w XVII w., wbrew przyjętym postanowieniom unijnym z lat 1595 – 1596, czyli unii rzymsko-brzeskiej [16, s. 26–44]. Usankcjonowane to zostało na synodzie zamojskim w roku 1720 [3]. Ale też i polonizacja, i latynizacja Cerkwi unickiej postępowała raczej samorzutnie. I oba te zjawiska, choć sprzyjały wyodrębnianiu się Cerkwi unickiej we wschodnim chrześcijaństwie, wcale nie oznaczały, że Cerkiew unicka ulegała zanikowi na rzecz Kościoła łacińskiego. Cerkiew unicka, od której wprawdzie odeszła szlachta i niekiedy na rzymski katolicyzm przechodziły, z różnych przyczyn, liczne jednostki a nawet grupy unitów, w momencie pierwszego rozbioru Rzeczypospolitej liczyła co najmniej 4 mln wiernych, miała ponad 10 tys. parafii, zapewne też ok. 12 tys. duchownych [13, s. 27–65]. Można się domyślać, że procentowo wyznawców chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej w sumie nie ubywało. Co wynikało też z tego, że wielu chłopów łaciników, zwłaszcza na terenach, gdzie dopiero osiadali, wobec trudności ze spełnianiem praktyk religijnych w kościołach rzymskokatolickich, identyfikowało się z czasem z ruską Cerkwią unicką poprzez zaspokajanie w cerkwiach swoich potrzeb religijnych [7][1].

Po rozbiorach Polski, a ściślej po śmierci carycy Katarzyny II, kwestia latynizacji i polonizacji Cerkwi unickiej w Rosji była bardziej złożona.

[1] Takie wymienne wykorzystywanie kościołów łacińskich i cerkwi unickich dla wypełniania praktyk religijnych było charakterystycznym zjawiskiem na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim, tak wcześniej jak i później.

Rozległe ziemie Ukrainy, Bełarusi i Litwy, które przypadły Rosji, stanowiły swoisty rezerwuar siły intelektualnej dla zapóźnionej edukacyjnie Rosji. Na swój sposób liberalna polityka carów Pawła I i Aleksandra I dawała szansę wykorzystania tego potencjału. Wychowankowie polskich szkół z czasów działania Komisji Edukacji Narodowej nie znali z reguły języka rosyjskiego. Stąd, kiedy dano im szansę pracy w administracji i oświacie, wykonywali ją w polskim duchu. Rosja w pewnym sensie musiała się na to godzić, nie dysponując liczną rzeszą swoich wyedukowanych poddanych, którzy propagowaliby rosyjskiego ducha na tzw. Ziemiach Zabranych. Ci polscy patrioci rozumiejąc, że utracili państwo polskie jako organizm polityczny, pracowali na rzecz utrzymywania, a nawet krzewienia kultury polskiej i łacińskiej. Ta dziwna sytuacja oznaczała, że oto pod rosyjskim panowaniem politycznym propagowana była właśnie kultura polska i łacińska. Czynił to zresztą dość skutecznie Kościół rzymsko-katolicki, umacniając tu swoje wpływy. Czy jednak poprzez latynizację i polonizacje unitów, poprzez ich wchłanianie właśnie do Kościoła łacińskiego? Tu można mieć duże wątpliwości. Przechodzenie unitów na obrządek łaciński było już praktykowane od dawna, a w drugą stronę także miało miejsce. Być może skala tego zjawiska była wtedy tzn. do lat 30-ch XIX w. nieco większa, ale zapewne nie na tyle, aby stanowiło to zagrożenie dla istnienia Cerkwi unickiej. To raczej agresywne działania caratu z czasów panowania Mikołaja I wywołały ten problem. Caratowi i Cerkwi prawosławnej potrzebne było jakieś wytłumaczenie podjęcia akcji delatynizacji i depolonizacji. W oparciu o starannie dopasowane fakty czyniono z tego istotny problem [25]. W ten sposób tworzono mit polskiej ekspansji, który do dziś jest powielany.

Według oficjalnej wersji rosyjsko-prawosławnej Sobór Polocki z 1839 r. spowodował przywrócenie jedności, oderwanych przed wiekami unitów z prawosławiem. Spokojny przebieg przywracania tej jedności miał jakoby dowodzić stałego, choć skrywanego, dążenia tych unitów do powrotu na łono prawosławia [34; 35]. W istocie, nie znając ukrytych mechanizmów tego powrotu i opierając się tylko na dokumentach z rosyjskich archiwów, można by tak i sądzić. Nawet pewne znikome przejawy oporu poświadczały niejako słuszność wyznaniowej polityki caratu. W dodatku przecież była to konwersja nie na jakąś nową, obcą wiarę, lecz powrót do korzeni wschodniosłowiańskiej tradycji wyznaniowej. A unia, choć tak rzekomo silnie latynizowana i polonizowana, była ciągle obrzędowo i liturgicznie bardziej podobna do prawosławia niż do katolicyzmu. Stąd mogło się wydawać, że wyrzucenie tzw. naleciałości łacińskich i polskich w ramach oczyszczania, będzie oznaczało tylko korzyści i dla Cerkwi prawosławnej i, co bardzo istotne, dla samego ludu bełaruskiego.

Jednak władze rosyjskiej Cerkwi prawosławnej nie miały na względzie w żadnym razie sprzyjanie bełaruskiej czy ukraińskiej tożsamości narodowej, co

mogłoby się objawiać choćby w preferowaniu języków tych narodów w życiu cerkiewnym. Carat konsekwentnie dążył do brutalnego narzucania unifikacji imperium w duchu wielkoruskim. Stąd tam, gdzie na Bełarusi z powrotem instalowano prawosławie, było to prawosławie w stylu i duchu wielkoruskim. W istocie Cerkiew prawosławna prowadziła zwyczajną rusyfikację tych ziem, nie tyle poprzez zwalczanie polskości, co poprzez narzucanie powszechności używania języka rosyjskiego w życiu religijnym i poprzez propagowanie czystego, rzecz jasna, rosyjskiego prawosławia [28, s. 77]. W konsekwencji więc Cerkiew unicka, która mogła stać się ośrodkiem narodzin nowoczesnej bełaruskiej świadomości narodowej, miała być narzędziem rusyfikacji tej ludności. A to, że Cerkiew unicka mogła sprzyjać rozwojowi bełaruskiej czy ukraińskiej kultury, poświadcza przetrwanie w austriackiej Wschodniej Galicji Cerkwi unickiej, zwanej tam greckokatolicką. To w tej niewielkiej prowincji państwa Habsburgów najsilniej ukształtowała się właśnie ukraińska świadomość narodowa i polityczna, właśnie w oparciu o zachowany obrządek unicki [15; 8]. Podobne procesy, sprzyjające umocnieniu narodowej świadomości bełaruskiej, mogły zajść także na ziemiach bełaruskich i tej części ziem ukraińskich, które znalazły się pod rosyjskim władztwem. Jednak cele ekspansywnej polityki rosyjskiej, pod hasłami propagowania jedności wyznaniowej na Wschodniej Słowiańszczyźnie, dawały zupełnie inne efekty. Nigdy nie dokończona rusyfikacja zaprzepaściła też szanse rozwoju narodowej tożsamości, zwłaszcza bełaruskiej. I to jest podstawowa konsekwencja i końcowy efekt Synodu Połockiego z 1839 r.

Literatura

1. Bazylow, L. Historia Rosji / L. Bazylow. – Warszawa, 1985. – T. 1.
2. Bieńkowski, L. Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce / L. Bieńkowski // Kościół w Polsce. – Kraków, 1969. – T. II. – S. 983 – 997.
3. Bilanych, J. Synodus Zamostiane an. 1720 (eius celebratio, approbatio et momentum) / J.Bilanych. – Romae, 1960.
4. Chadyka, J. Kulturotwórcza rola Unii Brzeskiej na Białorusi / J. Chadyka // Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci. – Lublin, 1998. – S. 167 – 177.
5. Charkiewicz, W. U grobu unii kościelnej. (Z podróży do Żyrowic) / W. Charkiewicz. – Kraków, 1926.
6. Deruga, A. Piotr Wielki a Unici i Unia kościelna 1700 – 1711 / A. Deruga. – Wilno, 1936.
7. Fręchowicz, T. Cerkiew greckokatolicka na terenie diecezji podlaskiej za rządów biskupa Beniamina Szymańskiego. Studia i materiały historyczne / T. Fręchowicz. – Rzym, 1981.
8. Glinka, L. Gregorio Jachymovyč – metropolita de Halyč el il suo tempo (1840 – 1865) / L.Glinka. – Romae, 1974.
9. Groniowski, K. Kwestia agrarna w Królestwie Polskim 1871 – 1914 / K. Groniowski. – Warszawa, 1966.
10. Halecki, O. Od unii florenckiej do unii brzeskiej / O. Halecki. – Lublin, 1997. – T. 1.
11. Kołbuk, W. Trzy kasaty unii kościelnej: 1795, 1839 i 1875 – różnice i podobieństwa / W.Kołbuk // Zeszyty Naukowe KUL. – 1991 – № 1 – 2 – S. 3 – 12.
12. Kołbuk, W. Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835 – 1875 / W. Kołbuk. – Lublin, 1992.

13. Kołbuk, W. Kościoły Wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku / W. Kołbuk. – Lublin, 1998.
14. Kołbuk, W. Kościoły Wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772 – 1914 / W.Kołbuk. – Lublin, 1992.
15. Kozik, J. Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach1830 – 1848 / J. Kozik. – Kraków, 1973.
16. Kumor, B. Geneza i zawarcie unii brzeskiej / B. Kumor //Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich. – Kraków, 1994. – S. 26 – 44.
17. Lencyk, V. The Eastern Catholic Church and czar Nicholas I / V. Lencyk. – Romae, 1966.
18. Łesiów, M. Rola kulturotwórcza ukraińskiej Cerkwi greckokatolickiej / M. Łesiów. – Lublin, 2001.
19. Lincoln, W. B. Nicholas I. Emperor and Autocrat of All the Russias / W. Lincoln. – Bloomington, 1978.
20. Łubieńska, J. Podlaskie „Hospody Pomyłuj» 1872 – 1905. Kronika 33 lat prześladowania unii / J. Łubieńska. – Kraków, 1908.
21. Martynow, I. M. Plan zniesienia Kościoła grecko-unickiego w Rosji. Dokument historyczny / I. Martynow. – Kraków, 1882.
22. Mironowicz, A. Likwidacja unii kościelnej na soborze połockim w 1839 roku / A.Mironowicz //Bizancjum – Prawosławie – Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku. – Białystok, 2004. – S. 149 – 154.
23. Mironowicz, A. Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza / A. Mironowicz. – Białystok, 1996.
24. Opacki, Z. Likwidacja unii kościelnej na „Ziemiach Zabranych» w 1839 roku / Z. Opacki // Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. – Przemyśl, 1994. – T. 2. – S. 119 – 130.
25. Radwan, M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796 – 1839 / M. Radwan . – Lublin, 2004.
26. Sahanowicz, H. Historia Białorusi. Od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku / H.Sahanowicz. – Lublin, 2001.
27. Serczyk, W. A. Iwan IV Groźny /W. A. Serczyk. – Wrocław, 1986.
28. Szybieka, Z. Historia Białorusi 1795 – 2000 / Z. Szybieka. – Lublin, 2002.
29. Vernadsky, G. The Mongols and Russia / G. Vernadsky. – New Haven, 1953.
30. Żychiewicz, T. Jozafat Kuncewicz / T. Żychiewicz. – Kalwaria Zebrzydowska, 1986.
31. Бобровский, П. О. Русская греко-униятская церковь в царствование императора Александра I / П. О. Бобровский. – С. Петербург, 1890.
32. Киприанович, Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною Церковью в 1839 г. / Г.Я.Киприанович. – Вильна, 1897.
33. Коялович, М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.) / М. О. Коялович. – С. Петербург, 1873.
34. Ольховский, Г. А. Борьба православия с латинствввом в Польше. От начала его существования до настоящего времени / Г. А. Ольховский. – С. Петербург, 1901.
35. Орловский, Е. Ф. Судьбы православия в связи с исторею латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794 – 1900) / Е. Ф. Орловский. – Гродна, 1903.
36. Пануцэвіч, В. Сьвяты Язафат, архіяпіскап Полацкі / В. Пануцэвіч. – Полацак, 2000.
37. Херинг, Й. Раскол и секты русской Церкви / Й. Херинг. – С. Петербург, 1903.
38. Шавельский, Г. Последнее воссоединение униатов Белорусской епархии (1833 – 1839 гг.) / Г. Шавельский. – С. Петербург, 1910.

Колбук Вітольд – доктар габілітаваны, прафесар, загадчык кафедры візантыйска-славянскай культуры, дырэктар Інстытута славянскай філалогіі Люблінскага каталіцкага універсітэта.

УДК 271.4(476)

С. Гаек (Люблін – Мінск);
О. Сапунко (Рым)

ЦАРКОЎНЫ З'ЕЗД У ПОЛАЦКУ 1839 г. – ПЫТАННЕ ПРА ЯГО КАНАНІЧНАСЦЬ

Лёс Уніяцкай Царквы ў Беларусі і асабліва яе ліквідацыя з'яўляюцца сёння прадметам зацікаўленасці гісторыкаў, кананістаў, багасловаў розных краінаў Еўропы.

Як прыклад варта адзначыць, што на пачаку 2009 г. на працягу некалькіх тыдняў адбывалася электронная кансультацыя навукоўцаў, на якой абмяркоўвалася справа так званага «Сабору» ў Полацку ў 1839 г.

Вынікам гэтага сталі 10 тэзісаў, названых «Polatsk 1839 – Appunti di Casola Lunigiana», якія з'яўляюцца скарочанай рэдакцыяй галоўных думак вышэй згаданай кансультацыі-дыскусіі. Абмеркаванне і самі дыскусіі яшчэ працягваюцца, а інфармацыю пра іх ход і змест можна атрымаць па электронным адрасе: polatsk170@gmail.com.

Справа царкоўнага з'езду ў Полацку ў 1839 г., на якім была зліквідавана Уніяцкая Царква, абмяркоўвалася на міжнародным сімпозіуме «Місія Усходніх Каталіцкіх Цэркваў у жыцці Паўсюднай Царквы ды ў сучасным свеце», які адбыўся ў Міжнародным Багаслоўскім Інстытуце (ITI, International Theological Institute) у аўстрыйскім горадзе Гамінг (інфармацыю аб гэтым можна знайсці на сайце www.iti.ac.at/news/news_symposium.htm).

Акрамя таго, гістарычныя і кананічныя кансеквэнцыі Полацкага з'езду 1839 г. будуць абмяркоўвацца і на міжнароднай кансультацыйнай сустрэчы ўсходніх каталіцкіх іерархаў Еўропы – CHOCE (Consulta Hierarcharum Orientalium Catholicorum Europae) ва Ужгарадзе (Украіна) 12 – 14 траўня 2009 г.

Да навейшых публікацый, у якіх кампетэнтна разглядаецца пытанне Полацкага з'езду («сабору») 1839 г., належыць таксама кніга італьянскага даследчыка гісторыі Усходняй Еўропы і міжнароднага права прафесара з універсітэту ў Трыесце Джаванні Кодевілля (Giovanni Codevilla) «Lo zar e il patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri» (Milano, 2008). Хочам узгадаць і кананічныя даследванні прафесара Луіса Окуліка (беларуса па паходжанні), намесніка старшыні Інстытута Кананічнага Права ў Венецыі.

Коратка прадставім некалькі момантаў, якія нарадзіліся ў працэсе вышэй узгаданай дыскусіі ў інтэрнэце, прысвечанай царкоўнаму з'езду ў Полацку ў 1839 г. і пытанню яго кананічнасці.

1. Як вядома, у 1795 годзе адбыўся трэці падзел Рэчы Паспалітай, федэратыўнага дзяржаўнага арганізму, у склад якога ўваходзілі беларускія землі. У выніку падзелу гэтыя землі былі далучаны да Расійскай імперыі, а беларускі народ упершыню за ўсю гісторыю свайго існавання апынуўся пад уладай расійскіх цароў, варожых да беларускай незалежнасці і самабытнасці.

«Новая ўлада зразумела, што стрыжнем беларускай самасвядомасці з'яўляецца Беларуская Уніяцкая Царква, да якой у той час належала абсалютная большасць беларускага народу. Таму ад самага пачатку была разгорнута шырокая антыуніяцкая акцыя, скіраваная на аслабленне структураў Беларускай Царквы і выкараненне яе гістарычных адметнасцяў ад расійскай» (Ян Майсейчык, Антверпен). Гэта акцыя трывала на беларускіх землях усё XIX стагоддзе.

Як заўважае беларускі праваслаўны гісторык з Беластоку, прафесар Яўген Мірановіч, «на пачатку XIX ст. грэка-каталіцкая Царква ўсё яшчэ была найбольшай Царквой на Беларусі. Да яе належала большасць беларусаў, хаця поступ праваслаўя ў час панавання Кацярыны II і рымскага каталіцтва ў час панавання Аляксандра I спрычыніліся да значнага памяншэння колькасці уніятаў» (E. Mironowicz, Historia Białorusi od połowy XVIII do XX w. (Rozdział X). Białystok, 2002).

Адначасова ва Уніяцкай Царкве трываў канфлікт паміж епархіяльным (белым) духавенствам і ордэнам базыльянаў (чорнае духавенства). Барацьбу «белых» з «чорнымі» ачольвала духавенства з былой Супрасльскай епархіі, якая была далучана да Брэсцкай епархіі.

Але хутка стан «белага» кліру змяніўся. Праправаслаўная і прарасійская палітыка на беларусіх землях напрыканцы панавання Аляксандра I ажывіла справу «з'яднання уніятаў з праваслаўнай Царквой», якая вяла да ліквідацыі Уніяцкай Царквы. Першым з гэтай думкай выступіў Мікалай Навасільцаў (Mikołaj Nowosilcow). У 1825 г. ён пісаў да новага міністра адукацыі Шышкова, што «ўрад расійскі, па-за ўсёй сваёй талерантнасцю да існуючых у нашым краі веравызнанняў, не можа глядзець з абыякавасцю на тых, якія вызнаюць тую самую веру, што і ён, але аддзеленыя ад яго Царквы».

Палітычны, прадзяржаўны і некананічны характар гэтай праграмы з'яўляецца дастаткова яўным.

2. У рамках акцыі «набліжэння да праваслаўя» духоўныя навучальныя ўстановы Уніяцкай Царквы былі выведзены з-пад улады біскупаў і падпарадкаваныя прафесуры, якая была моцна захоплена лібералізмам і модным ужо ў той час вальнадумствам ды, адпаведна, мела антыпапскі і антыкаталіцкі настрой. Гэта была тыповая асветніцкая пазіцыя, якая панавала ў Галоўнай семінарыі ў Вільні.

Прыкладам можа паслужыць настаўнік уніяцкіх семінарыстаў у Галоўнай семінарыі Міхал Баброўскі, аб якім напісана, што ён «імкнуўся да павяртання тоеснасці уніяцкай Царквы». Праўда толькі, што «Царкву ён трактаваў перадусім як грамадскую інстытуцыю» (Я. Мірановіч). М. Баброўскі быў гарачым прыхільнікам язэпізму, г.зн. падпарадкавання царкоўнай улады свецкім уладам па прыкладу парадкаў, якія ўвёў у Аўстрыі імператар Язэп II.

Гэта чарговы прыклад некананічнасці дзейнасці па падрыхтоўцы ліквідацыі Уніяцкай Царквы.

3. Таксама трэба ўзгадаць, што каталіцкая прафесура ў Галоўнай семінарыі адкрыта адмаўляла ўладу Папы рымскага, з чаго можна лёгка зразумець, што з гэтай семінарыі выходзілі вельмі кволыя ў каталіцкай веры святары, не здольныя супрацьстаяць націску афіцыйнай прапаганды і таму схільныя да апастазіі (адступніцтва). Менавіта такімі выпускнікамі сталі Язэп Сямашка, Антон Зубко і Васіль Лужынскі. Іх схільнасць да адступніцтва была заўважана царскімі ўладамі, і таму ўсе яны неўзабаве былі ўхваленыя на біскупскія кафедры.

У падзяку за гэта яны павялі непрыкрытую барацьбу з духавенствам, якое мела моцную каталіцкую веру і глыбокую адданасць уніяцкай традыцыі. Дзейнасць гэтых біскупаў прыняла дэструктыўны характар, скіраваны на разбурэнне ўнутранага ладу Царквы, што было, відавочна, некананічна.

Можна пагадзіцца з Я. Мірановічам, што «роля Сямашкі ў ліквідацыі Уніі звычайна перабольшваецца», і што «ў сваёй Царкве ён мог спадзявацца на падтрымку вузкай эліты, бо Галоўную семінарыю скончыла толькі 40 уніятаў. Рашаючае значэнне мела воля расійскіх уладаў».

Гэта вельмі важная заўвага. У ліквідацыі Уніяцкай Царквы вырашальнае значэнне мела воля расійскіх уладаў – уладаў свецкіх, *дзейнасць якіх была цалкам некананічнай.*

4. У 1827 годзе Язэп Сямашка склаў план ліквідацыі Уніяцкай Царквы і падаў яго расійскаму ўраду, які ацаніў яго стараннi і стаў рыхтаваць яго на мітрапалічы пасад.

Згодна з Сямашкавым планам, быў распачаты штучны падзел духавенства грэцкага і лацінскага абрадаў (апошняе было выдалена з Грэцка-Уніяцкай Калегіі), таксама былі абрабаваны на карысць царскай казны базыльянскія манастыры, а самі базыльяне, што вызначаліся адданасцю Каталіцкай Царкве, былі выведзены з-пад кіраўніцтва протаігумена і аддадзены пад уладу біскупаў-апастатаў, якія ўрэшце забаранілі навіцыят (прынясце новых паслушнікаў).

Акрамя таго, кандыдатам да святарства было забаронена выязджаць на навучанне ў Рым, і адначасова здольных клірыкаў «дзеля лепшага

знаёмства з расійскім духам у вышэйшых праваслаўных духоўных установах» пасылалі на навучанне ў Маскву ды Пецярбург.

Гэта чарговыя прыклады палітычнага (а, значыць, і нekананічнага) ўмяшання царскіх уладаў у жыццё Уніяцкай Царквы.

У 1831 годзе замест уніяцкага быў прымусова ўведзены праваслаўны Службоўнік, у якім *не было памінання Папы Рымскага*, таксама і ў семінарыях грэка-каталіцкія падручнікі былі заменены на маскоўскія кнігі.

Нязгодныя прыняць гэтыя змены былі рэпрэсаваны (напрыклад, з 54 святароў Наваградскага павету, якія падпісалі пратэстацыю, некаторыя пад пагрозай былі прымушаны адклікаць свае подпісы, а тыя, што не паслухаліся, былі асуджаны да году пакуты ў манастырах. У найбольш упартых адбіралі дзяцей, а іх саміх высылалі ў Сібір (Я. Майсейчык, Антвэрпэн).

5. У 1838 годзе памёр стары мітрапаліт Язафат Булгак – апошняя перашкода ў справе знішчэння Уніяцкай Царквы. З сакавіка 1838 г. Язэп Сямашка стаў на чале Грэка-Уніяцкай Калегіі.

Я. Міpановіч прыводзіць чарговыя дадзеныя пра адносіны уніяцкага духавенства да ідэі т.зв. ўз'яднання з Расійскай Царквой. «У Літоўскай епархіі у 1837 г. за ўз'яднанне выказалася 760 духоўных, у Беларускай – з 680 падпісалася толькі 180» (E. Mironowicz, Kosciоł prawosławny…). Каб змяніць сітуацыю, належала разгарнуць шырокую агітацыю за «ўз'яднанне».

Я. Сямашка, адчуўшы, што апазыцыя яго раскольніцкай дзейнасці практычна задушана, заняўся актыўнай падрыхтоўкай адступніцкага «сабору».

24 лютага 1839 году ў Полацку пад патранатам расійскіх уладаў адбыўся царкоўны з'езд, які часам называецца Полацкім саборам.

На гэтым «саборы» літоўскі біскуп Язэп Сямашка і яго нешматлікія паплечнікі абвясцілі сваё адмаўленне паслухмянасці Папе Рымскаму і «ўз'яднанне» Уніяцкай Царквы на беларускіх землях з дзяржаўнай Царквой Расійскай Імперыі (якая афіцыйна называлася «православно-кафолическая Церковь»).

З кананічнага пункту бачання, аніводны царкоўны з'езд, які адкідае ўладу і аўтарытэт найвышэйшага іерарха не можа называцца саборам, а тым больш не можа лічыцца кананічным.

З'езд у Полацку ў 1839 г. быў не царкоўным саборам, але прадзяржаўным з'ездам, які ліквідаваў Уніяцкую Царкву па палітычных прычынах.

6. Уніяцкая Царква на Беларусі была Каталіцкай Царквой, і ў ёй абавязковымі з'яўляліся кананічныя правілы усёй Каталіцкай Царквы, у склад якой заўсёды ўваходзілі і Цэрквы розных усходніх традыцый.

Адно ж з гэтых кананічных правілаў кажа, што дзяржаўныя ўлады не маюць права ўмешвацца ва ўнутранае жыццё Царквы.

З'езд у Полацку у 1839 г. быў яскравым прыкладам такога неканаанічнага ўмяшання.

У Праваслаўнай Царкве, у тым ліку ў Праваслаўнай Царкве Расійскай Імперыі, існаваў прынцып сімфоніі духоўнай і свецкай уладаў. На практыцы, відавочна, усе рашэнні прымаў «Священный Синод». Такая сітуацыя прыносіла вялікую шкоду самой Праваслаўнай Царкве, і менавіта гэта сітуацыя стварыла магчымасць нekананічнай, насільнай ліквідацыі Уніяцкай Царквы ў 1839 г.

У працэсе ліквідацыі рэлігійная свабода была цалкам згвалчана.

Часамі можна пачуць, што таксама і Брэсцкая Унія не давала свабоды выбару. Варта ўсё ж адзначыць, што ў Брэсце ў 1596 г. адбыліся два сіноды: праўніяйны і антыуніяйны. У Полацку ў 1839 г. аніякага выбару не было. Царкоўны Полацкі з'езд быў толькі сцэнай рэалізацыі сцэнарыя, які доўга і сакрэтна рыхтаваўся «Сакрэтным Камітэтам» у Пецярбургу.

Гэтая сакрэтнасць падрыхтоўкі – чарговае пацвярджэнне нekананічнасці дадзенага з'езду.

Гаек Сяргей – архімандрыт, доктар усходніх царкоўных навук = SEOD (Рым), Люблін – Мінск.

Сапунко Олександр – магістр-ліцэнцыят усходняга кананічнага права = ICOL, дактарант Pontificio Istituto Orientale, Рым.

УДК 2-9(476)

С.В. Марозава (Гродна)

БЕЛАРУСЬ, ВОСЕНЬ 1838 – ВЯСНА 1839 г.: АПОШНІ АКТ УНІЯЦКАЙ ТРАГЕДЫІ (НЕКАТОРЫЯ МАЛАВЯДОМЫЯ СТАРОНКІ)

Осенью 1838 года внешнее спокойствие и атмосферу ожидания императорской воли на всеобщую конверсию униатов взорвали выступления в защиту унии 111 священников Белорусской епархии и 15 священников Белосточчины. Расправой с ними руководили литовский епископ И.Семашко и чиновник Синода В.Скрипицын, которые по указу Николая I прибыли в Полоцк. Ее пик пришелся на январь-февраль 1839 г. Вместе с принятием мер предупреждения массовых волнений (от наделения генерал-губернаторов чрезвычайными полномочиями до введения в Беларусь дополнительного войска) эта расправа составила закулисное действо Полоцкого собора.

Уніяцкая царква аказалася для самадзяржаўна-сінодавага рэжыма Расійскай імперыі адной з перашкод ў ажыццяўленні яго уніфікацына-нівеляцыйнай палітыкі ў заходніх губернях. Захаванне царквы, якая не гарнулася да трону, царская ўлада звязвала з небяспекай сепаратызму. Духоўнае падпарадкаванне Беларусі разглядалася ёй як сродак і неабходная ўмова панавання тут. Таму з канца XVIII ст. канфесійнай стратэгіяй царызма стала абмежаванне сферы ўплыву уніяцкай царквы. Свае дзеянні прыкрывалі сентэнцыямі пра «непадзельнасць расійскага народу», якой нібыта пагражае «злацінізаванае» і «апалячанае» уніяцтва.

У 1833 г., выкарыстоўваючы сваё права пераможцы, улады сталі на шлях адміністрацыйна-сілавога вырашэння праблемы, справакаванага актыўнай дапамогай уніяцкага духавенства паўстанцам 1830–1831 г. Царкву прызналі ворагам расійскіх інтарэсаў на Беларусі і адзінае выйсце ўбачылі ў яе знішчэнні. Беларусь стала аб'ектам вялікага эсперымента па перакройванні яе канфесійнай карты ў імя «будаўніцтва Расіі» і ўмацавання яе пазіцый ў Еўропе.

На чале уніцкай царквы былі пастаўлены людзі, верныя «видам правительства»: літоўскі епіскап Іосіф Сямашка, аршанскі епіскап Васіль Лужынскі, брэсцкі епіскап Антон Зубко. З 1835 г. у Пецярбургу дзейнічаў створаны загадам Мікалая I Сакрэтны камітэт па уніяцкіх справах. Ён павінен быў папярэдне разглядаць усе распараджэнні на гэты прадмет і ўзгадняць дзеянні дзяржаўных і царкоўных структур.

Змянілі дэкор храмаў і цырымоніі, выдалілі арганы. Уніяцкія багаслужэбныя кнігі мясцовага друку, віленскага, пачаеўскага і супрасльскага, выцеснілі служэбнікамі і спеўнікамі маскоўскай сінадальнай друкарні. Гэту рэформу ажыццявілі прыкладна за два гады.

Падаўленне уніяцкай традыцыі ўвергла грамадства ў шокавы стан. Народ не мог зразумець, чаму тое, што яшчэ ўчора шанавалася, лічылася святым, дагодным Богу, сёння руйнуецца і забараняецца. Але нават «просталюдзін» зразумеў: «ламаюць веру». Шляхта ж успрымала мікалаеўскі курс на знішчэнне уніяцкай царквы як помсту цара за нядаўні бунт.

Былі перавыхаваны сотні святароў – гэта заняло значна больш часу. У 1837 г. уніяцкую царкву падпарадкавалі обер-пракурору Сінода. Гэта азначала, што палітыка яе ліквідацыі зыходзіць ад вышэйшай ўлады імперыі, і працівіцца ёй – значыла працівіцца волі імператара, у той час, як раней гэта была нібыта толькі воля ўласнага духоўнага начальства. У тым жа годзе арганізавалі збор падпісак ад духавенства аб згодзе прыняць праваслаўе, калі на тое «воспоследует монаршая воля». На іх выбіванне пайшоў 1838 год.

Смерць у 1838 г. апошніх (з ліку кіраўніцтва царквы) праціўнікаў аб'яднання з Рускай праваслаўнай царквой: мітрапаліта Ясафата Булгака і пінскага епіскапа Ясафата Жарскага – зняла апошнія перашкоды для скасавання уніі. Да восені 1838 г. было відавочна, што знішчэнне уніяцкай царквы – справа часу. Гэта разумелі як у сталіцы імперыі, так на Беларусі і Украіне.

Дзякуючы аналітычнай справаздачы ад 31 жніўня 1838 г. чыноўніка Сінода В.Скрыпіцына, які па даручэнню Мікалая I вывучаў ступень гатоўнасці заходніх губерняў да «вырашэння уніяцкага пытання» [1, арк. 14–32; 2], афіцыйны Пецярбург у прынцыпе арыентаваўся ў сітуацыі і настроях, якія тут панавалі. Яны адрозніваліся ў Беларускай і Літоўскай епархіях. На 15 жніўня 1838 г. у першай выказала згоду кінуць унію толькі 25 % духавенства, ў другой – амаль 72 % [3, s. 174].

Усіх уніятаў наогул В.Скрыпіцын падзяліў на 3 групы: добранадзейных, якія станоўча ставіліся да перамены веры; паслухмяных; непрыхільных. Да першай катэгорыі ён залічыў 633 прыходы Гродзенскай і Віленскай губерняў, Беластоцкай вобласці, заходніх паветаў Валынскай і Мінскай губерняў, а таксама Пінскага, Слуцкага і Мінскага паветаў. Да другой групы быў аднесены 441 прыход амаль усёй Віцебскай і Магілёўскай губерняў і той часткі Мінскай губерні, якая да іх прымыкала. Да трэцяй групы належалі паўночныя паветы Віцебскай губерні: Себежскі, Полацкі, Лепельскі і Дрысенскі, Дзісненскі павет Мінскай губерні, Мсціслаўскі і Сенненскі паветы Магілёўскай губерні, Оўручскі павет Валынскай губерні і Радамышльскі павет Кіеўскай губерні – усяго 151 прыход [1, арк. 27 адв.–28].

Агульная выснова чыноўніка Сінода па асобых даручэннях была наступнай: пры цяперашніх абставінах «усялякае прамаруджванне з'яўляецца шкодным, ... можа, калі не зусім разбурыць, дык адтэрмінаваць … вялікае дзяржаўнае прадпрыемства далучэння грэка-уніяцкай царквы», ды й пісьмовыя абавязацельствы, пры далейшым адкладванні, могуць страціць сваю моц [1, арк. 21 адв., 31]. Нягледзячы на знешні спакой, абстаноўка ўсё ж была трывожнай. Справа – за імператарскім указам аб усеагульнай рэлігійнай канверсіі уніятаў.

Усе гэтага ўказу толькі і чакалі. Але восенню гэты спакой і атмасферу чакання ўзарвалі два дзёрзкія і масавыя выступленні.

У сярэдзіне верасня ў вёску Царкаўляны, што ў Дзісненскім павеце Мінскай губерні, з'ехаліся і сышліся многія апазіцыйныя святары. Там яны правялі масавую працэсію і несанкцыянаваны сход, на якім рашылі стаяць за унію. Арганізатарамі гэтай акцыі пратэсту былі асэсар Полацкай грэка-уніяцкай кансісторыі Іван Ігнатовіч і святар Адам Тамкавід. Ігнатовіч звярнуўся да народа з заклікам, «каб цвёрда

трымаліся сваёй уніяцкай веры». Зачыншчыкі, як праходзіць па дакументах Сінода, «хацелі ўзняць народ на супраціў» [4, арк. 43 адв.].

Царкаўлянскі сход выпрацаваў петыцыю-просьбу да імператара аб абароне і дапамозе. У кіраўніка дзяржавы прасілі назаўсёды пакінуць духавенства і прыхаджан паветаў, чые прадстаўнікі падпісалі петыцыю, ва уніі. Прасілі прызначыць для тых, хто застаўся ва уніі, асобага пастыра і духоўнае начальства. Петыцыю падпісалі 111 святароў. Для яе дастаўкі ў Пецярбург сход абраў дэлегацыю. Выканаць гэту місію выпала святарам Лепельскай і Астровенскай благачыній [4, арк. 6 адв., 24.]. Каб звярнуцца з лістом да імператара, яны, як таго патрабавалі тагачасныя парадкі, атрымалі на тое пісьмовыя даверанасці кожнага з падпісантаў.

Моцны збой атрымаўся і ў Літоўскай епархіі, дзе справа дэунізацыі ішла, здавалася, больш гладка. Цэнтрам супраціву тут стала Беластоцкая вобласць – у ёй усяго 49 уніяцкіх цэркваў. Калі брэсцкі епіскап А.Зубко стаў збіраць тут подпісы, пайшлі масавыя адмовы. Ідэйнымі натхняльнікамі адмовы сталі Фаўстын Гаворскі з Чыжэва, Антон Панькоўскі з Новабярозава і протаіерэй Антоній Сасноўскі з Кляшчэль – чалавек высокаадукаваны, паважаны духавенствам, былы старшыня скасаванай Віленскай грэка-уніяцкай кансісторыі. 15 святароў з Беласточчыны падалі імператару просьбу, каб іх не прымушалі да пануючай веры. Гэта была не звычайная скарга, але юрыдычна абгрунтаванае абвінавачанне, патрабаванне спыніць уціск іх веры. Фактычна імператара заклікалі загадаць духоўнаму і грамадзянскаму начальству прытрымлівацца дзеючага заканадаўства, якое гарантуе свабоду веравызнання. У чаканні станоўчага адказу са сталіцы завадатары адмовіліся ад падпісак ды яшчэ і ўзбунтавалі сялян прыходаў Чыжэў і Новабярозаў [5, арк. 6 адв.–21].

Пецярбург імкнуўся пераканаць свет, што ўсё робіцца з добрай волі уніятаў, а тут – гэтыя эксцэсы. Яны выклікалі пры двары эфект выбухнуўшай бомбы, бо ставілі «вырашэнне уніяцкага пытання» пад сур'ёзную пагрозу, і, хутчэй за ўсё, прыспешылі вышэйшую санкцыю на ўсеагульную канверсію уніятаў. Да таго ж асцерагаліся, як успамінаў пазней паплечнік І.Сямашкі Н.В.Сушкоў, «не раззлаваць Еўропу», каб «не апалчыліся на нас замежныя ўсіх колераў часопісы» [6, с. 8].

Запісы ў журнале пастаноў Літоўскай духоўнай кансісторыі (Жыровіцы) за верасень 1838 г. раскрываюць механізм нейтралізацыі «бунтаўшчыкоў» з Беласточчыны, а таксама сведчаць, што пад знешнім спакоем чакання вакол уніяцкай веры кіпелі страсці, ламаўся лёс людзей.

Вось некаторыя з гэтых запісаў [7, арк. 19, 28, 54, 72, 77, 79, 104]:

2 верасня – разглядалі прашэнне святароў Бельскага і Драгічынскага паветаў ад 27 ліпеня вызваліць іх ад дачы падпісак, патрабуемых епархіяльным начальствам; паводле прадстаўлення І.Сямашкі, пастанавілі выдаліць з прыходаў нядобранадзейных Антонія Панькоўскага (Новабярозаўская царква) і Фауста Гаворскага (Чыжэўская царква) і заключыць іх у Тараканскі манастыр для «зацвярджэння ў пакоры».

3 верасня – абмяркоўвалі патрабаванне І.Сямашкі змясціць у Быценскі манастыр «для выпраўлення ладу думак» святара Боцькаўскага прыхода Васіля Высекірскага.

5 верасня – нядобранадзейнага святара царквы ў Жыдомлі Івана Савашкевіча вызначылі перавесці прычэтнікам у Заслаўе; калі не паедзе добраахвотна – выслаць з дапамогай паліцыі; вырашылі выклікаць у Жыровіцы для тлумачэняў настаяцеля царквы ў Кляшчэлях Сасноўскага, які «ўзбуджае некаторых нявопытных святароў да непадпарадкавання мясцоваму благачыннаму»; гэтак жа выклікаць у Жыровіцы для перавыхавання ненадзейнага настаяцеля Чыжэўскай царквы Івана Філяноўскага.

7 верасня – даставіць у Жыровіцы «паліцэйскімі мерамі» святароў Давілейскага благачынія Зялінскага і Кавалеўскага, якія ўхіляюцца прыехаць у кансісторыю самі.

Уніяцкая царква, як 25 кастрычніка канфідэнцыйна інфармаваў епіскап Антоній з Жыровіцаў обер-пракурора Сінода, цяпер нагадвае нанова адбудаваны будынак, які застаецца аднак без даху. Дах – гэта воля ўраду. «Без нее враждебные стихии начинают уже нашептывать, что присоединение к православию есть изменение веры прародительской… Уже появляются маленькие возмущения прихожан, проистекающие от неблагонамеренных священников. Епархиальное начальство предпринимает против онаго меры, но пока дело в секрете (официальном), эти меры будут недостаточны» [4, арк. 1 адв.; 8, с. 52].

Гучная «справа 111-ці» і «акт 15-ці» былі апошнімі радыкальнымі крокамі духавенства ў ратаванні уніі. Далей ужо ішлі, галоўным чынам, рэпрэсіі. Закліканыя забяспечыць поспех «уніяцкай справы» на яе апошнім этапе, яны сталі, так бы мовіць, закулісным действам Полацкага царкоўнага сабора. Пачалася «зачыстка» рэлігійнага поля Беларусі. На падаўленне уніі мабілізавалі ўвесь апарат царскай улады: Сінод, сенат, міністэрства ўнутраных спраў, губернатараў, паліцыю, войска. Афіцыйны Пецярбург усур'ёз чакаў масавых хваляванняў на Беларусі і Украіне. Таму рэпрэсіўная машына была заведзена да адказу.

4 лістапада обер-пракурор Сінода граф Пратасаў папярэджваў віленскага генерал-губернатара Н.Далгарукава аб неабходнасці «ўзмацнення мер бяспекі … для папярэджвання хваляванняў пры

цяперашнім пераўтварэнні уніяцкай царквы», асабліва ў Беластоцкай вобласці. Беларускага генерал-губернатара ён інфармаваў пра неабходнасць прыняцця мер перасцярогі ў Себежскім, Полацкім. Лепельскім і Дрысенскім паветах Віцебскай губерні і Мсціслаўскім і Сенненскім паветах Магілёўскай губерні [9, арк. 1 в].

11 лістапада ў Царскім сяле обер-пракурор Сінода дакладваў імператару, з падачы Скрыпіцына, наступнае: «Справа агульнага ўз'яднання уніятаў магла б лічыцца ўжо далёка прасунутай, калі б Беларуская епархія дасягнула роўнай ступені (гатоўнасці – С.М.) з Літоўскай. … Цяпер асабліва патрэбнае намаганне мясцовых грамадзянскіх начальстваў утаймоўваць яўныя і тайныя супрацьдзеянні… У дачыненні асоб, якія распасціраюць сваю нядобранадзейнасць да дзёрзкага ўзбуджэння іншых супраць урадавай мэты, … прысутнасць іх у заходніх губернях робіцца шкоднай». Кіраўнік рэлігійнымі справамі імперыі прасіў найвышэйшага дазволу на высылку тых духоўных Беларускай епархіі, якіх епархіяльнае начальства прызнае нядобранадзейнымі, у вялікарасійскія манастыры, а таксама на сакрэтнае даручэнне генерал-губернатарам заходніх губерняў «аб узмацненні … мер перасцярогі і пільнага нагляду дзеля папярэджання найменшых беспарадкаў пры цяперашнім пераўтварэнні грэка-уніяцкай царквы» [4, арк. 1–2 адв.]. Вынікам гэтага хадайніцтва стаў імператарскі ўказ, на падставе якога паставілі ў абавязак ваенна-павятовым начальнікам мець за уніяцкай справай «аккуратнейшее, согласное с высочайшею волею наблюдение, содействуя всемерно духовному начальству» [10, арк. 3 адв.].

28 снежня обер-пракурор Сінода прапанаваў Мікалаю I ў сувязі са «справай 111-ці» зноў камандзіраваць у Беларускую епархію В.Скрыпіцына дзеля «садзеяння ходу уніяцкай справы ў цяперашняй важнай для яе сітуацыі». Імператар даручыў Скрыпіцыну вінаватых у падачы дзёрзкай просьбы расшукаць і пакараць [4, арк. 29–29 адв., 32]. У той жа дзень з'явіўся імператарскі ўказ: пад пагрозай пакарання абмежаваць перасоўванне рымска-каталіцкага духавенства па тэрыторыі заходніх губерняў і аказанне імі рэлігійных паслуг для уніятаў [11, арк. 1–1 адв.] – баяліся тайнага місіянерства, якое магло хваляваць людскія розумы, перакрывалі яшчэ адзін канал магчымага выбуху незадавальнення «ўз'яднаннем».

На чарговае пасяджэнне Сакрэтнага камітэта, якое адбылося ў Пецярбургу 4 студзеня 1839 г., запрасілі і генерал-губернатараў: смаленскага, віцебскага і магілёўскага Дзякава, а таксама віленскага, гродзенскага, беластоцкага і мінскага Далгарукава. Прысутнічалі шэф жандараў генерал Бенкендорф, міністр дзяржаўных маёмасцяў П.Кісялёў, міністр унутраных спраў Д.Блудаў, обер-пракурор Сінода

Пратасаў. Абмяркоўвалі выпрацаваную Сакрэтным камітэтам інструкцыю. У ёй – «часова дараваныя генерал-губернатарам асаблівыя правы, якія перавышаюць іх звычайную ўладу».

«Для большага поспеху агульнага ўз'яднання уніятаў, – гаварылася ў той інструкцыі, – ён (урад – С.М.) прызнае неабходным даць усемагчымае адзінства распараджэнням галоўных начальнікаў Заходняга краю да ўтаймавання ўсіх магчымых супрацьдзеянняў». Каб рымска-каталіцкае духавенства і шляхта, з боку якіх найперш чакалася супрацьдзеянне, не смелі «ні яўна, ні тайна, пропаведзямі або настаўленнямі падрываць цяперашнюю схільнасць уніятаў да ўз'яднання…, каб нідзе, у гарадах і сялібах, не дапускалася ані найменшая непакорнасць начальству, а тым больш парушэнне грамадскага спакою» – такая задача ставілася перад генерал-губернатарамі. Ажыццяўляць паліцэйскі нагляд над сялянамі абавязалі саміх паноў і арандатараў, якіх належала папярэдзіць пра ўсю «адказнасць, якой яны падвяргаюць сябе ў выпадку хваляванняў у іх маёнтках».

«Незалежна ад гэтых паліцэйскіх мер, – апавяшчаў чацвёрты пункт інструкцыі, – і пры гэтым без далейшага адкладу генерал-губернатары і, згодна іх настаўленню, начальнікі губерняў … абяруць … зручныя пункты ў гарадах і сялібах для размяшчэння ў іх войскаў пастоем… Для ўвядзення войскаў у паветы, дзе іх няма і дзе прадбачыцца ў тым патрэба, генерал-губернатары адразу ж звернуцца да ваеннага міністра…»

Рымска-каталіцкаму духавенству «пад пагрозай найстражэйшага спагнання» забаранялася адпраўляць трэбы для уніятаў і ганіць праваслаўную веру. Абмяжоўвалася перасоўванне каталіцкага духавенства ў межах заходніх губерняў. Уніяцкае духавенства, якое не падпарадкоўвалася свайму начальству, падлягала выдаленню. Генерал-губернатары атрымлівалі права высылаць такіх духоўных асоб у праваслаўныя манастыры ў глыб Расіі, а асоб «з меншай ступенню фанатызму» – змяшчаць пад нагляд у манастырах паўднёвых губерняў.

Генерал-губернатарам прадстаўлялася права адхіляць ад пасады прадвадзіцеляў дваранства, гарадніччых, земскіх спраўнікаў, западозраных «у саўдзеле іх процідзеянню відам ураду». Духоўных і свецкіх асоб, якія б асмеліліся «пахіснуць цяперашнюю схільнасць грэка-уніятаў да ўз'яднання», трэба было высылаць у вялікарасійскія губерні, якія не мяжуюць з заходнімі губернямі. У выпадку ўзброенага мяцежа … аддаваць іх ужо ваеннаму суду».

Генерал-губернатары надзяляліся правам выдаляць з маёнткаў памешчыкаў і арандатараў, калі яны дапусцяць у іх хваляванні сялян або будуць шкодзіць поспеху справы. Маёнткі ў такім выпадку перадаваліся

ў казённае кіраванне. Калі ж «прысутнасць такіх уладальнікаў у Заходнім краі акажацца шкоднай», іх трэба дэпартаваць у расійскія губерні, якія не мяжуюць з заходнімі.

Пра ўсе свае захады адносна духоўных і свецкіх асоб генерал-губернатары павінны былі інфармаваць міністэрства ўнутраных спраў і Сінод [12, арк. 1 адв.–7].

Незадоўга да гістарычнага сабора, які павінен быў паставіць апошнюю кропку на гісторыі уніяцкай царквы ў Расійскай імперыі, па загаду Мікалая I ў Полацк прыбыў саветнік обер-пракурора Сінода камергер Скрыпіцын. Ён меў «асобае даручэнне па грэка-уніяцкіх справах», выкладзенае ў сакрэтнай запісцы-інструкцыі ад 6 студзеня 1839 г., якую атрымаў ад свайго шэфа. «Уважліваназіраць за настроямі грэка-уніяцкага духавенства, – патрабавала інструкцыя. – Звяртаць пастаянную ўвагу на супрацьдзеянні, якія могуць быць ад памешчыкаў і лацінскага духавенства... Калі заўважаны будзе дзесьці пачатак неспакою, схільнасць да хвалявання, неадкладна з эстафетай апавяшчаць пра гэта мясцовага губернатара, даводзячы разам з тым да ведама генерал-губернатара, з дадаткам яму, калі будзе вядома, якія асобы ёсць галоўныя зачыншчыкі і ўзбуджальнікі астатніх... Штотыднёва дакладваць мне пра ўсё заўважанае вамі па ўскладзенаму на вас даручэнню, пра вашы дзеянні, пра асобаў, якія асабліва адзначыліся руплівасцю або заўважаныя ва ўпартасці і нядобранадзейнасці, далейшае прабыванне якіх у тым краі можа быць у цяперашні час шкодным» [12, арк. 62–67].

У адпаведнасці з гэтымі інструкцыямі, у Чашніках арыштавалі і адправілі ў Полацк Івана Ігнатовіча, арганізатара акцыі пратэсту ў Царкаўлянах. Кіраваў арыштам – адпаведна значнасці злачынцы – вядомы змагар з уніятамі падпалкоўнік Агатонаў. Бунтара ў расе, чыё прабыванне ў Беларусі палічылі «шкодным, як з-за непрыхільнасці яго да праваслаўя, так і з-за ўплыву, якое ён меў на іншае духавенства», 10 студзеня пад канвоем павезлі ў Смаленск. Далейшы шлях ляжаў у Прадцечанскі манастыр у Вязьму. Другога арганізатара царкаўлянскага сходу і петыцыі на імператарскае імя Адама Тамкавіда ўзялі ў Іказні Дзісненскага павета і пераправілі ў Мінск, а адтуль 26 студзеня – ў Курск. Праз два тыдні, 9 лютага, яго даставілі на месца высылкі [12, арк. 78, 83, 125, 136, 137, 152]. Перамешчаныя на сотні кіламетраў ад таго месца, дзе рыхтаваўся апошні акт уніяцкай трагедыі, Іван Ігнатовіча і Адама Тамкавід небяспекі ўжо не ўяўлялі.

Скрыпіцын вяршыў расправу ў Полацку. І.Сямашка пакуль даваў распараджэнні адносна неслухаў з Пецярбурга. У лісце ў Літоўскую кансісторыю ад 9 студзеня ён абураўся тым, што 6 «нядобранадзейных» святароў яшчэ кіруюць прыходамі, патрабаваў выклікаць іх на

перавыхаванне ў Жыровіцы, а калі і там не ўдасца пераканаць іх кінуць унію, то замяніць «надзейнымі» людзьмі [13, арк. 1]. 13 студзеня І.Сямашка даў указанне пад ваенным канвоем неадкладна вывезці ў расійскія манастыры іншадумных іераманахаў Віктара Басяцкага, Анаклета Данілевіча і Іллю Андрушкевіча – адпаведна ў Курскую, Арлоўскую і Чарнігаўскую епархіі. Часу на зборы ім не далі [14, арк. 1, 10].

Для разбору з царкаўлянскімі мяцежнікамі ў пачатку лютага прыбыў у Полацк, згодна з імператарскім загадам, літоўскі епіскап. Шукалі складальніка прашэння, а таксама людзей, якія сваімі даверанасцямі ўпаўнаважылі дэлегацыю на падачу петыцыі імператару.

Галоўную прычыну «гэтак важнага супраціву духавенства Беларускай епархіі» І.Сямашка ўгледзеў «у раздражнёнасці і нават разлютаванасці, выкліканымі ... цяжкімі наступствамі ранейшай сістэмы пераварочвання уніятаў». Такімі настроямі, сцвярджаў ён, намагалася скарыстацца варожая справе польска-каталіцкая партыя. Звальненне полацкага епіскапа Смарагда, беларускага генерал-губернатара князя Хаванскага і віцебскага губернатара Шрэдара, якое лічыцца справай рук гэтай партыі, узмацніла аўтарытэт яе намоў, нібыта пераўтварэнні грэка-уніякай царквы робяцца самім яе духоўным начальствам і супраціўныя намерам гасудара-імператара.

Другой прычынай Сямашка лічыў слабасць духоўнай улады ў Беларускай епархіі. Нядобранадзейныя святары, якіх выклікалі ў Полацк «дзеля настаўленняў або выпраўлення», заставаліся на прыходах, нават будучы ад іх адхіленымі. І гэта нягледзячы на прадпісанні начальства. Не дзіўна, піша ён ў сваёй справаздачы обер-пракурору Сінода, што знайшлося 111 духоўных асоб, якія падпісалі даверанасць на падачу прашэння імператару супраць уласнага начальства [12, арк. 138 б].

Адзін з іх, Захарый Маркоўскі, як паведамляў 4 лютага з Полацка ў Сінод епіскап Іосіф, «дзейнічаў рашуча і амаль адкрыта..., і таму звольнены яшчэ ў мінулым годзе ад Чашніцкага прыхода і ад пасады благачыннага. Пій Перабіла звольнены таксама за падобныя ўчынкі ад Бешанковіцкага Ільінскага прыхода і ад пасады благачыннага». Разам з настаяцелем Дварэцкай царквы Іванам Тачыцкім яны «маюць моцны і шкодны ўплыў на духавенства». «Дзеля супакаення мясцовага грэка-уніяцкага духавенства, а таксама дзеля выкаранення сярод яго духа ўпартасці і непакоры» Сямашка палічыў за лепшае ўпячы згаданых трох асоб ў расійскія манастыры [12, арк. 123–123 адв.].

Распраўляючыся з апазіцыянерамі, епіскап, як ён сам адзначаў, кіраваўся трыма мэтамі: 1) разарваць сувязі паміж членамі «шматлікай партыі духавенства, якое запрацівілася распараджэнням Беларускага епархіяльнага начальства»; 2) аднавіць уладу гэтага начальства;

«знішчыць дух сваволля і думкі пра беспакаранасць» з яго боку; 3) «аблегчыць таму ж начальству спосабы ўздзейнічаць на розум астатняга духавенства, яшчэ не набытага праваслаўнай царквой» [12, арк. 138 б].

«Мінулы тыдзень, – пісаў 8 лютага І.Сямашка обер-пракурору Сінода, – прысвяціў я разгляду абставін справы, мне даручанай. На жаль, значная колькасць духавенства, уцягнутага ў супрацьдзеянне, … не дазволіла мне абмежавацца некалькімі прыкладамі строгасці. Аказалася неабходным зрабіць нашмат важнейшае ўражанне, каб разарваць шайку, існаваўшую даволі ўжо працяглы час, каб устараніць у аддаленыя месцы людзей, якія ёй кіравалі, каб пазбавіць іх магчымасці зносін паміж сабой і з астатнім духавенствам Беларускай епархіі». А каб адабраць у пазначаных духоўных надзею на ранейшае бяздзеянне паліцыі», ён распарадзіўся неадкладна адправіць апальных святароў у вызначаныя для іх месцы выгнання ў суправаджэнні паліцыі [12, арк. 121, 132–132 адв., 138 б].

У Трыгурскі манастыр «на чорную работу» выслалі Андрэя Нікановіча і Івана Латто. Яго аддаленасць ад уніяцкіх цэркваў павінна была пазбавіць гэтых упартых святароў сродкаў «шкоднага ўплыву» на астатняе духавенства. У Любарскі манастыр «пад нагляд да поўнага выпраўлення» даставілі Фаму Чабаноўскага і Грыгорыя Эльяшэвіча, у Жыровіцы – Ігнацця Хруцкага. 14 лютага Пія Перабілу часова, «да асобага распараджэння», выслалі ў Аршанскі манастыр «пад нагляд настаяцеля і паліцыі». Услед за ім 21 лютага туды павезлі Івана Тачыцкага.

Руплівасцю Сямашкі высылцы з Беларускай епархіі падлягала 20 святароў, якія далі І.Ігнатовічу і А.Тамкавіду даверанасці на падачу прашэння імператару. Адны былі адпраўлены ў Літоўскую епархію для назначэння на пасады прычэтніка «пры разважных настаяцелях», другія – заключаны ў аддаленыя базыльянскія манастыры, размешчаныя паміж праваслаўным насельніцтвам, трэція – высланы ў манастыры Расіі.

Кіраўнік духоўнага ведамства дзяржавы Пратасаў такое пакаранне санкцыянаваў. У сваім сакрэтным лісце ад 20 лютага ён цікавіўся ў аршанскага епіскапа Васілія, «ці ўсе яны сапраўды адпраўлены да месцаў іх прызначэння» [4, арк. 124, 125, 131–132 адв., 138 б, 148 адв.]. Чыноўнікі на месцах, якія непасрэдна ажыццяўлялі арышт і дэпартацыю, спрацавалі не так аператыўна, як гэта было патрэбна Сіноду. 3 сакавіка «за маруднасць у высылцы грэка-уніяцкіх святароў Мараўскага і Стульчынскага» знялі з пасады станавога прыстава, зрабілі строгую вымову членам Дрысенскага земскага суда [4, арк. 154].

Пераведзеныя дзячкамі ў Літоўскую епархію святары з ўсходу Беларусі звязвалі з місіяй Скрыпіцына надзею на аднаўленне справядлівасці. Спадзяваліся, што ён ва ўсім разбярэцца, дакладзе імператару і той задаволіць іх жаданне застацца ва уніі. У чаканні царскага рашэння яны дамовіліся настойліва стаць на сваім. Яны заўлялі аб сваім непрызнанні цяперашняга духоўнага начальства, як прыналежнага да іншай царквы, і яго праве караць іх [15, с. 56–57].

Ад галоўных зачыншчыкаў царкаўлянскай акцыі пратэсту пазбавіліся. Але на месцах заставаліся яшчэ многія дзесяткі яе ўдзельнікаў, якія, на думку І.Сямашкі, былі «ўцягнутыя ў яе болей староннімі інтрыгамі, чым па ўласнаму жаданню, якія аднак яшчэ не засведчылі начальства ў сваім раскаянні». Лёс 68 святароў, якія падпісалі «супрацьзаконныя даверанасці» на імя Ігнатовіча і Тамкавіда, Сямашка вырашаў 11 лютага. Вось што займала яго думкі за дзень да гістарычнага Полацкага сабора! Ён распарадзіўся выклікаць іх па чарзе ў Беларускую кансісторыю. Тых, хто раскаецца, можна вяртаць на месца службы. Тых, хто адмовіцца ад раскаяння, і нядобранадзейных падвяргаць забароне. «А калі каторыя з царкоўнаслужыцеляў акажуцца лішнімі або шкоднымі па Беларускай епархіі», заключаць такіх пад нагляд у манастыр [12, арк. 123–123 адв.].

«На астатнюю масу духавенства яшчэ няпэўнай добранадзейнасці» ён раіў уздзейнічаць праз благачынных, «цяпер ужо амаль усіх надзейных». А потым рэкамендаваў выклікаць іх для перавыхавання ў Полацк па 2–3 чалавекі – «каб зноў не даць поваду скласціся шматлікай бандзе неслухаў». Тых, хто адмовіцца змяніць веру, Сямашка патрабаваў паступова замяшчаць надзейнымі святарамі.

З часам большасць рэпрэсіраваных святароў была зламана і вымушана даць згоду кінуць унію на карысць праваслаўя.

«Пасля гэткіх мер, – пісаў уладыка, – я не чакаю ніякага важкага супраціву з боку няпэўнай яшчэ добранадзейнасці святароў Беларускай епархіі. … Пра манахаў не варта хвалявацца, … таму што наогул амаль ужо пазбаўлены ўсялякага ўплыву на грэка-уніяцкі народ. Адзіна, на што належыць звярнуць увагу, ёсць … спробы ўзняць прыхаджан супраць святароў, прызначаных на месца духоўных, якія аказаліся нядобранадзейнымі». Памешчыкаў, настаўляў далей Сямашка, праз прадвадзіцеляў дваранства трэба папярэдзіць, што хваляванні сялян у іхніх уладаннях будуць разглядацца як іх уласная безадказнасць.

Пасля ўсіх прынятых і плануемых да ўжытку мер, заключаў літоўскі епіскап, «не бачу ніякага поваду прыпыняць мяркуемае далучэнне уніятаў, насупраць, лічу, што гэта мера будзе рашуча садзейнічаць канчатковаму вынішчэнню элементаў супрацьдзеяння… Адна толькі перасцярога можа быць не лішняй, менавіта: каб не абвяшчаць цяпер афіцыйна ўказу Св.Сінода…, каб выйграць час…» [12, арк. 138 б].

Шмат намаганняў было прыкладзена свецкімі і духоўнымі ўладамі, каб дасягнуць жаданай развязкі. Паводле ўспамінаў Н.В.Сушкова, 3 або

4 лютага ўсім павятовым прадвадзіцелям дваранства накіравалі канфідэнцыйны ліст. Іх абавязвалі наведаць усіх памешчыкаў свайго павета і асабіста аб’явіць кожнаму, што «справа уніі – вырашаная», што тыя адказваюць за захаванне спакою ў сваіх маёнтках і ў выпадку любых хваляванняў, калі не змогуць іх самі ўтаймаваць, будуць пакараны аддачай маёнткаў у апеку. Паны, як пісаў Сушкоў, «вразумились от такого объявления» [6, с. 10, 11].

Зусім верагодна, што царкаўлянская акцыя пратэсту, разам з аўтарытэтнай заявай Скрыпіцына, што Беларусь да ліквідацыі уніяцкай царквы гатова, а прамаруджванне можа разбурыць так старанна падрыхтаваную справу, прыспешылі санкцыю афіцыйнага Пецярбурга на ўсеагульную канверсію уніятаў.

Між тым, апошні акт уніяцкай трагедыі няўмольна набліжаўся. Падрыхтаваліся да яго, трэба адзначыць, вельмі старанна.

Дзеля канчатковых нарад адносна «вяртання уніятаў да праваслаўнай царквы» ў Полацк прыбылі таксама епіскапы Васіль Лужынскі, Антоній Зубко. «Падрыхтаваны для паднясення гасудару імператару акт (аб далучэнні уніятаў да Рускай праваслаўнай царквы – С.М.), – даносіў з Мінска шэфу жандараў Бенкендорфу маёр корпуса жандараў Ламачэўскі, – будзе падпісаны важнейшымі духоўнымі асобамі, у колькасці да 22-х. Да яго будзе дададзена да 1800 падпісак уніяцкіх благачынных і святароў, якія выказалі жаданне на прыняцце ранейшых абрадаў праваслаўнай царквы, перайначаных часам і ўплывам палітычных абставін» [16, арк. 6–6 адв.]. Значыць, планавалася прадэманстраваць ураду поўнае, 100-працэнтнае аднадушша духавенства ў жаданні кінуць унію. Да апошняга моманту спадзяваліся дамагчыся менавіта такой колькасці згодных. Трэць духавенства іх усё-такі не дала. Гэта і тлумачыць жорсткасць таго рэпрэсіўнага махавіка, які да апошняга дня выбіваў з раз’яднаных святароў іх подпісы і караў тых са 111-ці, хто ад свайго подпісу ў абарону уніі не адрокся. Скрыпіцыну і Сямашкы належала ў гэтым першаступенная роля.

12 лютага 1839 г. сабраныя на саборы ў Полацку тры епіскапы і 21 іншая духоўная асоба прынялі Акт, у якім абвяшчалася адзінства з Рускай праваслаўнай царквой і ўтрымлівалася просьба да імператара Мікалая I садзейнічаць хутчэйшаму далучэнню уніятаў да праваслаўя. Да саборнага Акта прыкладалася 1305 распісак-абавязацельстваў святароў і манахаў.

Колькасць распісак зусім не азначала колькасці тых, хто адрокся ад уніі. Паводле Г.Кіпрыяновіча, у распісках беларускага духавенства (ён меў на ўвазе духавенства Беларускай епархіі) не было шчырасці. Подпісы рэдка даваліся шчыра і добраахвотна, часцей за ўсё – пад уплывам страху або разліку, бо В.Лужынскі папярэджваў, каб не

спадзяваліся на беспакаранасць. Адны марылі тайна падтрымаць унію, іншыя жадалі пачакаць, што пакажа час. Праўда, вырваныя падпіскі вымушалі быць больш асцярожнымі ў праяве сваіх уніяцкіх сімпатый [17, с. 82–85].

593 чалавекі, у тым ліку 172 манахі, сваёй згоды так і не далі. Дарэчы, Полацкі царкоўны сабор яшчэ чакае свайго незаангажаванага беларускага даследчыка.

Ужо пасля сабора Скрыпіцын прасіў віцебскага, магілёўскага і смаленскага генерал-губернатара аб высылцы з Сенненскага павета Віцебскай губерні 14 святароў, якія ў верасні мінулага года падпісалі прашэнне ў абарону уніі на царскае імя [18, арк.19–21, 29 адв.]. 25 лютага 1839 г. у Віцебску яны трымалі адказ перад самім царскім пасланнікам. Прысутнічаў запрошаны ім палкоўнік корпуса жандараў Куцынскі. Абвінавачаныя ў супрацьдзеянні імператарскай волі, маральна зламаныя і застрашаныя, безабаронныя, святары далі пісьмовае абяцанне, што «заўсёды будуць павінавацца свяшчэннай волі манарха і … ўладам». Адзін толькі Адам Ранчэўскі ад такога абавязацельства, а, значыць, на што націскалі высокапастаўленыя следчыя, ад пакоры ўладам адмовіўся, «выявіў дух упартасці і дзёрзкага свавольства». Па распараджэнню Скрыпіцына яго павезлі пад паліцэйскім канвоем у Полацк, да аршанскага епіскапа Васілія [19, арк. 1–2]. Далейшы лёс святара быў прадвызначаны.

Потым Скрыпіцын паехаў у Магілёў і Мінск , каб там давяршыць справу «ўз’яднання уніятаў». Але варта было яму часова выехаць з Полацка, як пачалася новая хваля антыўз’яднаўчых хваляванняў. «Злосць ворагаў … не дрэмле…, – паведамляў обер-пракурору Сінода аршанскі епіскап Васілій Лужынскі. – Гэтыя ворагі туземцы ў час ад’езду пана камергера Скрыпіцына … распусцілі чуткі, … быццам бы ён адкліканы ў Пецярбург, і ўжо болей не вернецца». Сяляне шэрагу прыходаў пад уздзеяннем гэтых чутак адмовіліся аддаць новым, прызначаным уладыкай «добранадзейным святарам» ключы ад сваіх цэркваў. Адных бунтаўшчыкоў епіскапу Васілію ўдалося супакоіць самому з дапамогай мясцовых «добранадзейных» памешчыкаў. Для ўтаймавання іншых прыйшлося звярнуцца па дапамогу да генерал-губернатара Дзякава.

Выклікаными ад’ездам Скрыпіцына чуткі натхнілі некаторых святароў, якія паставілі свой подпіс пад зваротам 111-ці да цара, на новую дзёрзкасць. Яны, якія амаль раскаяліся перад камергерам, цяпер зноў «моцна стаяць на сваім», сцвярджаюць, што высланыя святары не пазней мая–чэрвеня вернуцца ў свае прыходы. Адзін з іх, Ігнацій Малішэўскі, які «здаваўся агнцам перад панам Скрыпіцыным», нібыта ў насмешку прасіў кансісторыю паспяшацца з вырашэннем яго лёсу.

Высылаемыя ў Курск святары Казаневіч і Макавецкі, развітваючыся са сваімі прыхаджанамі, публічна заклікалі іх стаяць за сваю веру, байкатаваць новых святароў. Завяралі, што яны хутка вернуцца, застаўшыся уніятамі. Памешчык Валер'ян Місевіч таксама агітаваў тады сваіх сялян байкатаваць святароў, якія змянілі веру.

Як толькі Скрыпіцын вярнуўся ў Полацк, гэтыя «шкодныя» чуткі сціхлі. В.Лужынскі інфармаваў тады обер-пракурора Сінода, што прабыванне Скрыпіцына «як руплівага і бескарыслівага дзеяча паскарае ход справы наконт уніі» ў Полацку і «пры цяперашніх абставінах неабходна», бо тады «і духавенства робіцца больш паслухмяным, а прыхаджане – ціхмяныя» [20, арк. 1–5].

26 лютага 1839 г. Сямашка пісаў Мікалаю І пра выкананне імператарскага даручэння: «Амаль усе святары-завадатары, якія ўдзельнічалі ў згаданай інтрызе або праявілі дух прадпрымальны і дзёрзкі, устаранёныя ў аддаленыя месцы» [12, арк. 138 б адв.]. Там яны ўжо не ўяўлялі небяспекі.

Дзейнасцю Сямашкі і яго акружэння была забяспечана нейтральная пазіцыя большасці святароў адносна «ўз'яднання», непакорных пазбавілі магчымасці супраціву, душылі незадавальненне сялян.

Некалькі гадоў схілялі адмовіцца ад уніі жыхароў мястэчка Ушачы Лепельскага павета. Іх угаворвалі камісіі, пераконваў лепельскі земскі спраўнік, адміністрацыя маёнтка, прымушала паліцыя. Але яны так і заставаліся ўпартымі ў сваіх «памылках». Нават падпалкоўнік Агатонаў, «пры ўсёй яго дбайнасці і руплівасці да спраў праваслаўя», не меў поспеху.

Жыхароў мястэчка нават асцерагаліся публічна пытацца, хто з іх уніят, хто праваслаўны, «бо можа адбыцца сярод іх хваляванне, ды й сумніўна, каб хоць адзін сказаў, што ён праваслаўны». Прыходскі святар Ясафат Шавельскі, які веру-такі змяніў, здабыў сабе нянавісць навакольных паноў, уніяцкіх святароў Лепельскага павета, ушацкіх прыхаджан.

Застаўся адзін сродак – па чарзе (так лягчэй было зламаць) выклікаць сялян у Полацк у грэка-расійскую кансісторыю для ўгаворвання. Яго і пусцілі ў ход у лютым 1839 г. Зразумела, ніхто сам у Полацк не паехаў. Тады паспрабавалі вазіць іх туды ў суправаджэнні паліцыі. Дык сяляне спачатку ўцякалі ад паліцэйскіх, а потым пачалі збірацца натоўпамі і адбіваць узятых пад канвой аднавяскоўцаў [21, арк. 12]. Памешчык Сялява, якога абвінавацілі «ў неспрыянні пераварочванню уніятаў», апраўдваўся: сялян выклікаюць у кансісторыю і там ваенна-павятовы начальнік «моцна б'е іх і прыўшае да праваслаўя», таму яны і не ідуць у Полацк [22, арк. 1 адв.–2].

У архіве Сінода захаваўся перахоплены паліцыяй прыватны ліст ад 5 сакавіка 1839 г. нейкага Івана з Полацка ў Пецярбург студэнту Медыка-хірургічнай акадэміі Г.Акаловічу. У лісце згадваецца нехта Нарбут – адзін з уніяцкіх святароў-падпісантаў прашэння імператару. «За гэта яны пастрыжаны ў дзячкі, панамары і званары і сасланы ў дальнія краіны, – паведамляе аўтар ліста пра мясцовыя навіны. – …Іх налічваюць каля ста чалавек. Не ўваходжу ў падрабязнасці гэтай справы, што ўрад захоча, тое і будзе: ёсць бізун, дзе ён свісне, там і рэлігія пырскне» [9, арк. 10–10 адв.; 19, арк. 4–5].

Акт Полацкага сабора некалькі месяцаў хавалі ад народа – баяліся выбуху бунтаў, чакалі падыходу дадатковай вайсковай сілы. «У выніку супраціву, дзе б тое ні здарылася, – звяртаўся ў студзені 1839 г. да ваеннага міністра смаленскі, віцебскі і магілёўскі генерал-губернатар, – прысутнасці адной роты дастаткова будзе на прывядзенне ў паслушэнства ўпартых, тады як па прашэсці месяца, на працягу якога зло гэта можа ўзмацніцца, трэба будзе дзеля гэтага ўжыць намнога большую колькасць войск».

Каб прадухіліць хваляванні, імператар тады ж распарадзіўся накіраваць у Беларусь 29-ты казацкі полк, які ішоў з Фінляндыі на Дон. Полк прыбыў у сярэдзіне сакавіка. Яго размясцілі сотнямі ў тых населеных пунктах Полацкага, Дрысенскага, Себежскага і Лепельскага паветаў Віцебскай губерні, Вілейскага, Дзісненскага і Барысаўскага паветаў Мінскай і Сенненскага і Мсціслаўскага паветаў Магілёўскай губерняў, дзе чакалі супраціўлення [18, арк. 5–6 адв., 8, 11 адв., 27, 29 адв., 53–53 адв.]. Абнародаванне саборнага рашэння прайшло спакойна…

Паводле А.Зубко, «польскія паны паспелі напужаць рускіх саноўнікаў» так, што віленскі генерал-губернатар Далгарукаў прапаноўваў і яму прыслаць у Літоўскую епархію войскі ў сувязі з абнародваннем указа аб уз'яднанні. Ва ўрадзе радаваліся, што ўз'яднанне 1839 г. абыйшлося без кравапраліцця. Прайшлі дзесяцігоддзі, перш чым асмеліліся «пригласить к воссоединению» уніятаў Царства Польскага [23, с. 8 – 9].

25 сакавіка 1839 г. па распараджэнню Мікалая І была прынята пастанова Сінода аб далучэнні уніятаў. На «уз'яднаўцаў» пасыпаліся ўзнагароды. Сямашку прынялі ў члены Сінода.

Але гэты ўказ да часу трымалі ў таямніцы. Абвяшчэнне саборнага акта пачалося ў красавіку. Паступова яго даводзілі да ведама «добранадзейных» святароў, якіх дзеля гэтага па аднаму выклікалі ў кансісторыю. Прызначаная ім грашовая ўзнагарода за перамену веры была зручнай нагодай для іх выкліку ў Жыровіцы або Полацк.

Праводзіць жа публічныя набажэнствы пакуль забаранілі, каб не прыцягваць увагі да гэтай перамены.

З сярэдзіны мая ў галоўных гарадах Заходняга краю, у яго самых знакамітых храмах, пачаліся з нагоды «ўз'яднання» ўрачыстыя богаслужэнні «ліквідатараў» уніі разам з высокімі праваслаўнымі іерархамі. Скрыпіцын, які, не дачакаўшыся дазволу з Пецярбурга, загадаў публічна зачытаць сінадальны ўказ у царкве, атрымаў вымову обер-пракурора вышэйшага духоўнага ведамства імперыі. Яно не хацела заўчасна абнародаваць здзейсненую справу, бо на той момант народ яшчэ не ўсюль быў да гэтага падрыхтаваны і мог ўспрыняць «уз'яднанне» як здраду духавенства веры бацькоў [15, с. 57].

У Пецярбургу вырашылі карысным, каб Беларусь і Літву наведаў і ў тых урачыстасцях удзельнічаў і галоўны дзеяч «уз'яднання» І.Сямашка. 1 чэрвеня ён быў у Полацку. 11 чэрвеня служыў у Мінску. Потым былі Жыровіцы. Гэтым мерапрыемствам імкнуліся надаць як найбольш пыхі. Сіноду было далёка неабыякавым уражанне, якое яны зробяць на народ. Вільню, самы «небяспечны пункт» – рэзідэнцыя каталіцкага біскупа, цэнтр уніяцтва – Іосіф асмеліўся наведаць толькі ў канцы жніўня. 3 і 8 верасня тут адбыліся ўрачыстасці: спачатку ва «ўз'яданным» Свята-Троіцкім, потым у Свята-Духаўскім манастыры. Яны «затмили великолепием» усе калісьці быўшыя тут духоўныя цырымоніі рымскай і уніяцкай цэркваў і моцна паўздзейнічалі на людскі розум. Прысутнічала шмат шляхты – яна і развезла паўсюль звесткі. Гэтыя богаслужэнні, як пісаў І.Чыстовіч, усіх пераканалі, што ўз'яднанне – справа здзейсненая. Яны ж ўвянчалі 8-гадовыя намаганні па дасягненню мэты, «предначертанной» імператарам. Сінод уступаў на гэтых землях у свае правы… 1 кастрычніка з'явіўся імператарскі ўказ аб усеагульным абнародаванні пастановы сената ад 23 чэрвеня 1839 г. аб ўз'яднанні уніятаў [8, с. 18, 23; 15, с. 57].

Гісторыя абнародавання саборнага рашэння нам вядома найперш з падачы саміх «уз'яднаўцаў», а таксама тых даследчыкаў, якіх мабілізавалі на ўсхваленне гэтай акцыі царызму. Гэтая гісторыя – яшчэ адна старонка нашай мінуўшчыны, што пакуль не стала прадметам спецыяльнага навуковага вывучэння.

А ў манастырах Украіны і Расіі, між тым, таміліся тыя з уніяцкіх духоўных, хто ўхіліўся ад перамены веры. На 23 чэрвеня 1839 г. у Беларускай епархіі налічвалася 48 святароў і 42 манахі, «упорствующих воссоединению» [24, арк. 1, 6, 7 адв.]. Царкоўная катастрофа 1839 г. для многіх абярнулася катастрофай асабістай: перарваная кар'ера, зламаны лёс. Сотні перакана.ных ў праваце сваёй веры беларускіх святароў, чый аўтарытэт жывіў апазіцыйныя настроі народа, сурова заплацілі за свой уніяцка-папоўскі патрыятызм, спазнаўшы цкаванне, ганенні, судовы

пераслед, «пакуты» ў манастырах і турэмнае зняволенне, бадзянне па свеце, высылку.

Ліквідацыя уніяцкай царквы стала нібы дэтанатарам выбуху, які, аднак, не патрос дзяржаву, – улады яго папярэдзілі. Калі душылі шляхецкія паўстанні, то з уніяцкім духавенствам і сялянствам расправіцца было лягчэй. Былі нейтралізаваны ўсе актыўныя сілы, што сталі на абарону уніі.

Уніяцкая царква аказалася не ў стане супрацьстаяць катастрофе 1839 г. Адным росчыркам імператарскага пяра 1,5 мільёна вернікаў і каля 1470 прыходаў былі ўключаны ў склад Рускай праваслаўнай царквы. Іх жаданне далучыцца да пануючай веры зусім не лічылася абавязковай умовай пераварочвання. Беларусь у сваёй гісторыі яшчэ не ведала такой маштабнай аднačасовай і радыкальнай перакройкі яе канфесійнай карты. Гэта было не толькі знішчэннем аднаго з культавых інстытутаў, але вялікім цывілізацыйным паваротам. На беларускім досведзе духоўна-рэлігійнай інтэграцыі Усходу і Захаду была пастаўлена кропка. «Исполинское предприятие, столь же важное в политическом, сколько и в религиозном смысле, которое займёт блестящую страницу в летописях империи,» – так назваў гэту справу кіраўнік Сінода Пратасаў [25, арк. 1].

Спіс крыніц і літаратуры

1. Расійскі дзяржаўны гістарычны архіў, г. Санкт-Пецярбург (далей – РДГА). – Ф. 797. – Воп. 87. – Спр. 18.
2. Марозава, С. Місія камергера Скрыпіцына / С.Марозава // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – 2005 рік. – Кн. 1. – Львів, 2005. – С. 365 – 371.
3. Radwan, M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796 – 1839 / M. Radwan. – Roma–Lublin, 2001.
4. РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23446.
5. Дзяржаўны архіў Расійскай Федэрацыі, г. Масква (далей – ДАРФ). – Ф. 109, IV экспедыцыя. 1838 год. – Воп. 178. – Спр. 212.
6. Сушков, Н.В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении унии в России / Н.В.Сушков. – М., 1869.
7. Дзяржаўны гістарычны архіў Літвы, г. Вільнюс (далей – ДГАЛ). – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 47.
8. Пятидесятилетие (1883 – 1889 г.) возсоединения с православною церковию западно-русских униатов: Соборные деяния и торжественные служения в 1839 году. – СПб., 1889.
9. РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23442.
10. ДГАЛ. – Ф. 421. – Воп. 1. – Спр. 552.
11. ДГАЛ. – Ф. 378. 1839 год, палітычны аддзел. – Спр. 797.
12. РДГА. – Ф. 797. – Воп. 87. – Спр. 22.
13. ДГАЛ. – Ф. 605. – Воп. 2. - Спр. 2100.
14. ДГАЛ. – Ф. 605. – Воп. 1. - Спр. 3782.
15. Чистович И. Пятидесятилетие (1839 – 1889 г.) возсоединения с православною церковию западно-русских униатов. – СПб., 1889.
16. ДАРФ. – Ф. 109, IV экспедыцыя. 1839 год. – Воп. 179. – Спр. 58.
17. Киприанович, Г.Я. Последнее воссоединение с православной церковью униатов Белорусской епархии (1833 – 1839) / Г.Я. Киприанович. – СПб., 1910.

18. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, г. Мінск (далей – НГАБ). – Ф. 1297. – Воп.1. – Спр. 11116.
19. ДАРФ. – Ф. 109, IV экспедыцыя. 1839 год. – Воп. 179. – Спр. 96.
20. РДГА. – Ф. 797. – Воп.9. – Спр. 25802.
21. РДГА. – Ф. 797. – Воп.7. – Спр. 23307.
22. НГАБ. – Ф. 1297. – Воп.1. – Спр. 11261.
23. Три докладные записки бывшего архиепископа минского Антония Зубко графу М.Н.Муравьеву (1864 г.). – Вильно, 1901.
24. РДГА. – Ф. 797. – Воп.9. – Спр. 25696.
25. Нацыянальная бібліятэка Расіі. Аддзел рукапісаў. – Ф. 690. – Спр. 5.

Марозава Святлана Валянцінаўна – доктар гістарычных навук, прафесар, загадчык кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы. Сфера навуковых інтарэсаў: канфесійная гісторыя Беларусі канца XVI – першай паловы XIX ст., гісторыя уніяцкай царквы.

УДК 278. 15 (092 Я.Булгак)

І.І. Трацяк (Гродна)

МІТРАПАЛІТ ЯЗАФАТ БУЛГАК: ПАЗІЦЫЯ Ў РЭФАРМАВАННІ ГРЭКА-КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВЫ

Статья посвящена личности последнего униатского митрополита в Российской империи Иосафата Булгака и его позиции в реформировании-ликвидации Греко-Католической Церкви.

Палітычныя інтарэсы Расійскай імперыі і Рэчы Паспалітай напрыканцы XVIII – пачатку XIX ст. абвастрылі канфесійную сітуацыю на землях былога Вялікага княства Літоўскага. Найбольш напружанай і зацятай стала барацьба вакол Грэка-Каталіцкай Царквы (ГКЦ). У гэтай барацьбе прымалі ўдзел як царкоўныя іерархі уніяцкай, рымска-каталіцкай і праваслаўнай цэркваў, так і свецкія прадстаўнікі расійскіх міністэрстваў, дэпартаментаў, структураў. Пры тым істотнай памылкай самога грэка-каталіцкага духавенства было яго ўнутранае супрацьстаянне і адсутнасць адзінства, барацьба белага і чорнага духавенства. Базыльянскі ордэн пры падтрымцы рыма-католікаў навязваў лацінізацыю ўсходняга абраду з пераходам у паступовую паланізацыю ўніятаў. Закрыццё базыльянскіх манастыроў, ініцыяванае расійскім урадам, садзейнічала пераходу базыльянаў у лацінства. У 1830-я гг. шэрагі іх былі нешматлікімі і паўплываць на канфесійную сітуацыю базыльянскі ордэн быў ужо не здольны. Сярод некаторых прыхільнікаў і абаронцаў усходняга абраду ў асяродку уніяцкага духавенства акрэслілася характэрная арыентацыя на дзяржаўную

падтрымку расійскага царызму ў справе супраціву лацінізацыі уніяцтва і захаванні праваслаўнага абраду. Такая падтрымка ў хуткім часе набыла маштабы дзяржаўнай палітыкі ў справе далучэння уніятаў да Праваслаўнай Царквы. З аднаго боку, расійскімі ўладамі ствараюцца спрыяльныя і прымусовыя ўмовы для іх пераходу ў «благочестивую» веру і выношваюцца планы-праекты аб канчатковай ліквідацыі ГКЦ. Напачатку такія працэсы праходзілі з падачы уніяцкага мітрапаліта Іраклія Лісоўскага, а пасля – Язэпа Сямашкі. Іерархі ГКЦ робяць адпаведныя захады ў вяртанні і захаванні сваёй паствы, але захады гэтыя, у параўнанні з дзяржаўнай імперскай палітыкай, істотнага значэння не маюць і не прыносяць патрэбнага плёну.

Другая акалічнасць, якую трэба мець на ўвазе, калі гутарка ідзе пра лёсавырашальную ролю ў справе існавання цэлай канфесіі і пазіцыі канкрэтнай асобы, ў тым, наколькі двудушнай была кадравая палітыка царызму ў адносінах да канкрэтных царкоўных іерархаў. Па-першае, усе існуючыя канфесіі трапілі пад моцны дзяржаўны кантроль і былі падпарадкаваныя адпаведнаму дэпартаменту Свяшчэннага сіноду. Па-другое, на вышэйшыя царкоўныя пасады ў імперыі маглі трапіць толькі асобы, правераныя адпаведнымі структурамі і, у першую чаргу, асобы, якія дэманстравалі лаяльнасць да расійскай вонкавай і ўнутранай палітыкі, да адпаведных, ініцыяваных царскім урадам, захадаў, мерапрыемстваў, рэформаў. Так, да прыкладу, у польскай гістарыяграфіі дзейнасць Магілёўсага архіепіскапа Рымска-Каталіцкай Царквы ў Расіі С.Богуш-Сестранцэвіча ацэнена, як палітыка згодніцтва з уладай, што супярэчыць сутнасці каталіцтва, якое не прызнае над сабой вяршэнства свецкай улады – «дух Сестранцэвіча» [1, s. 32]. Адпаведны «дух» працінаў і шэрагі уніяцкага вышэйшага духавенства: І.Лісоўскага, Я.Сямашку, В.Лужынскага, А.Зубко.

Цяжка сказаць, наколькі можна аднесці да такіх дзеячаў уніяцкага мітрапаліта Язафата Булгака. Цяжка таму, што адносна яго асобы ў беларускай гістарыяграфіі, роўна як і ў расійскай і савецкай, сказана, з невялікімі адхіленнямі, не больш радка: «23 лютага памёр уніяцкі мітрапаліт Язафат Булгак, праціўнік уз'яднання з Праваслаўнай Царквой» [2].

А між тым, нагадаем, што Я.Булгак больш за 40 гадоў знаходзіўся ў цэнтры канфесійнага калавароту, быў галоўнай фігурай уніяцкага жыцця і асобай, ад якой шмат у чым залежаў лёс Уніі. Так, у 1790 – 1795 гг. ён быў прызначаны на пасаду епіскапа, каад'ютара Пінскай епархіі, у 1798 – 1828 гг. – епіскап брэсцкі, ад 1817 г. – мітрапаліт Грэка-Каталіцкай Царквы Віленскай мітраполіі (1817 – 1828 гг.) і архіепіскап Полацкі (1833 – 1838 гг.). Варта яшчэ дадаць, што сярод іерархаў праваслаўнага, каталіцкага і уніяцкага духавенства Я.Булгак быў асобай

найбольш адукаванай: абараніў у Рыме дзве доктарскія дысертацыі (па дагматычнай тэалогіі і па кананічнаму праву), валодаў разважлівым, засяроджаным, спакойным і рашучым характарам і, што найбольш уражвае, – вылучаўся глыбокай набожнасцю [3, с. 375]. Несумненна, аўтарытэт яго быў вельмі вялікім не толькі сярод духавенства і вернікаў розных канфесій (уніятаў, католікаў, праваслаўных, пратэстантаў), але і ў асяродку расійскай чыноўніцкай і прыдворнай наменклатуры, якая, у сваю чаргу, імкнулася скарыстаць (і часта скарыстоўвала) гэты аўтарытэт у сваіх мэтах. Доўгі час слова мітрапаліта было вырашальным, а пасля набыло глыбока сімвалічны сэнс – жыццё Грэка-Каталіцкай Царквы ў Расіі атаясамлівалася з вобразам яе першага іерарха.

Гэтыя факты пераканаўча гавораць аб неардынарнасці асобы уніяцкага мітрапаліта, але, на вялікі жаль, асаблівай цікавасці, як з боку расійскіх, так і беларускіх навукоўцаў гэта постаць не выклікала.

Тым не менш, звернем увагу на некаторыя моманты жыцця і дзейнасці мітрапаліта; пастараемся зразумець матывацыю, паводзіны, учынкі, а ў цэлым – пазіцыю мітрапаліта ў той складанай і неадназначнай сітуацыі. Так, узначаліўшы адміністрацыю Пінскай дыяцэзіі, Я.Булгак звярнуўся да варшаўскага нунцыя з лістом (1795 г.), у якім прывёў факты выкарыстання праваслаўнымі духоўнікамі войска і паліцыі пры навяртанні уніятаў на праваслаўную веру [4, s. 31–32]. У 1797 – 1798 гг. ён правёў візітацыю уніяцкіх прыходаў Брэсцкай дыяцэзіі з мэтай вяртання да уніі тых вернікаў, якія ад яе адышлі. Я.Булгак выступаў супраць ліквідацыі базальянскіх манастыроў і з гэтай нагоды быў ініцыятарам звароту да папы рымскага і заручыўся яго падтрымкай. Увогулле, быў шчырым прыхільнікам папы і хрысціянскай уніі, але быў супраць палітыкі рымска-каталіцкага духавенства па лацінізацыі уніяцтва.

Вось тут і ўзнікае першая супярэчнасць: базыльяне, якімі апекаваўся Язафат Булгак і да якіх належаў сам паводле манаскага сану, былі найбольш актыўнымі праваднікамі лацінізацыі уніі. Але апякунства мітрапаліта было слабай уцехай у захаванні базыльянскіх манастыроў – манастыры закрываліся, з фармальным узгадненнем і некаторымі ўдакладненнямі Рымска-Каталіцкай Духоўнай калегіі (старшыня архібіскуп С.Богуш-Сестранцэвіч), а ад 1828 г. – Уніяцкай калегіі (старшыня мітрапаліт Я.Булгак). Нагадаем, што абедзве калегіі былі створаны з ініцыятывы расійскіх уладаў з адпаведнай пратэкцыяй іх сяброў, але голас Я.Булгака ў працы гэтых калегій быў вельмі важкім, тым не менш, за тры месяцы 1828 г. было закрыта каля 60 базыльянскіх манастыроў.

1820 – 1830-я гг. – час актыўнай падрыхтоўкі да аб’яднання уніятаў з Расійскай Праваслаўнай Царквой (РПЦ). Падрыхтоўка гэта праводзілася ў цесным супрацоўніцтве прадстаўніцтва ГКЦ, РПЦ і свецкіх чыноўнікаў. Тут можна паставіць пытанне такім чынам, а ці мог і на колькі мог супрацьстаяць такім тэндэнцыям мітрапаліт Я.Булгак?

Урадавая рэформа кіравання Грэка-Каталіцкай Царквой (1828 г.) з падпарадкаваннем сіноду, вымусіла Я.Булгака прыняць новыя ўмовы гульні, умовы, якія дыктаваліся урадам. 8 жніўня 1829 г. адбылося пасвячэнне Язэпа Сямашкі ў вікарнага епіскапа з прызначэннем яго старшынёй Беларускай грэка-каталіцкай кансісторыі і правам прысутнасці ва Уніяцкай калегіі. Хіратонію праводзілі мітрапаліт Булгак, уніяцкі епіскап Мартусевіч і рымска-каталіцкі біскуп Гедройць. Цікавы той факт, што «кіпучая і руплівая дзейнасць пратаіерэя Сямашкі, пераўзыходзячая ўсе чалавечыя магчымасці і ацэненая імператарам Мікалаем І» па далучэнні уніятаў да праваслаўя, была ў гэты час добра вядомай усім. Пры тым, што ўсе тры іерархі: Булгак, Мартусевіч і Гедройць не былі прыхільнікамі такой дзейнасці. У 1831 г. Я.Булгак падпісаў ліст, складзены Я.Сямашкам, з асуджэннем паўстання 1830 – 1831 гг. У 1834 г. мітрапаліт пасвяціў на пасады грэка-каталіцкіх епіскапаў Васіля Лужынскага, Антона Зубко, Язэпа Жарскага. Хіратонія праходзіла ў суправаджэнні мітрапаліта Булгака, епіскапа Я.Сямашкі, рымска-каталіцкага біскупа Паўлоўскага [5, с. 212 – 213]. Зразумела, што гэтыя асобы мітрапаліт пасвячаў з падачы Я.Семашкі і з адабрэннем свецкай улады. Больш таго, мітрапаліт Я.Булгак 1830-я гг. быў старшынёй Грэка-Каталіцкай калегіі, але справамі калегіі кіраваў Я.Сямашка, быў мітрапалітам уніяцкай епархіі, але фактычна яна знаходзілася ў руках В.Лужынскага, быў праціўнікам уз’яднання з праваслаўнымі, але ў той жа час быў членам сакрэтнага камітэту па ліквідацыі уніяцкай царквы [6, с.16].

Дарэчы наконт камітэту. Сакрэтны камітэт быў створаны паводле імператарскага загаду ў 1835 г. У яго ўвайшлі праваслаўныя мітрапаліты Ноўгарадскай, Маскоўскай і Тверскай епархій, обер-пракурор сінода Нячаеў, граф Талстой, князь Галіцын, міністр унутраных спраў Блудаў і мітрапаліт Я.Булгак [7, с. 465]. У адносінах да камітэту, скажам адно: удзел духавенства ў такім камітэце быў істотным парушэннем Кананічнага права, як Праваслаўнай, так і Грэка-Каталіцкай Цэрквы.

Тут зноўку ўзнікае шэраг пытанняў і, у першую чаргу, як у такую кампанію трапіў і што ў такой кампаніі рабіў галоўны іерарх усіх грэка-католікаў у Расіі?...

М.В.Доўнар-Запольскі, характарызуючы дадзеную сітуацыю, адзначае: «Усе базыльянскія кляштары былі падпарадкаваны мясцоваму епархіяльнаму начальству. Састарэлы Іясафат Булгак павінен быў

згадзіцца на ўсе новыя меры, за што ім захаваліся ўсе яго даходы» [8, 295–296].

Няўжо ўся прычына такой супярэчлівай пазіцыі Я.Булгака была ў яго старасці і ў яго даходах? Але калі б так было на самай справе, тады мітрапаліту было б ўсё роўна: будзе існаваць Уніяцтва ці яго зліквідуюць.

Можна паставіць пытанне і такім чынам: неадназначная і супярэчлівая сітуацыя, у якой апынулася уніяты пасля падзелаў Рэчы Паспалітай, істотна ўплывала на фармаванне іх светапогляду і ментальнасці ў цэлым. Агітацыйна-прапагандысцкая праца па «дабравольным» далучэнні да праваслаўя суправаджалася гвалтоўнымі і рэпрэсіўнымі метадамі. 593 уніяцкія святары, не зважаючы на пагрозы, адмовіліся даць подпісы і мяняць веру – ўсіх іх ізалявалі ад грамадства высылкай у манастырскія турмы. 160 з іх былі высланы ў глыб Расіі і ў Сібір [9, с. 11].

Не думаецца, што мітрапаліт спалохаўся рэпрэсій, але такія ўмовы звычайна фармуюць супярэчлівыя, кампрамісныя і нават прыстасавальніцкія рысы светапогляду і характару, каб прадухіліць яшчэ горшую сітуацыю. Цяжка сказаць, наколькі такія рысы адпавядалі супярэчлівасці характару самога мітрапаліта. Але такія пытанні могуць узнікнуць, асабліва пры недастатковай дасведчанасці альбо пры адсутнасці жадання бачыць і шукаць таму прычыны. Так, у расійскай гістарыяграфіі склалася меркаванне, што Язафат Булгак паводле паходжання быў палякам і лацiннікам, які любіў праваслаўныя абрады, але не жадаў, каб непазбежнае аб’яднанне адбылося пры яго жыцці [10, с. 256]. Абсурднасць такога меркавання не вытрымлівае крытыкі: пасля падзелаў Рэчы Паспалітай, пасля палітыкі абмежавання сферы ўплываў польскай мовы і культуры і, у прыватнасці, дзейнасці каталікаў-лацінікаў, пасля гвалтоўнага навароту уніятаў у праваслаўе (ва ўсім гэтым актыўны ўдзел прымала Расійская Праваслаўная Царква) – і пасля ўсяго гэтага, паводле Г.Кіпрыяновіча, выходзіць, што палякі-лацінікі любяць праваслаўныя абрады. З аднаго боку, большага інтэлектуальнага глупства, чым гэта, цяжка прыдумаць. З другога, не такое гэта можа быць і глупства, асабліва калі ўлічыць, што паводле палітыкі расійскага царызму на землях былой Рэчы Паспалітай нікога іншага, апрача палякаў (нават і тых, хто гаварыў на беларускай мове, але быў прыхільнікам папы рымскага), царскія ідэолагі і чыноўнікі не прызнавалі і прызнаваць не хацелі.

Між тым… «У пачатку 1838 г. адбылася падзея, якая мела вырашальны ўплыў на лёс уніі. У лютым памёр уніяцкі мітрапаліт Язафат Булгак, які хоць і не выступаў адкрыта супраць пастановаў Грэка-уніяцкай калегіі па збліжэнні уніі з праваслаўем, але дзеля сувязей з асяродкам, з якога выйшаў сам, не хацеў, каб такое ўз’яднанне адбылося пры ім і таму адносіўся да яго непрыхільна» [5, с. 216 – 217].

Зразумела, што не асяродак, з якога выйшаў мітрапаліт (маем на ўвазе базыльянаў), быў асноўнай прычынай супрацьстаяння ў справе аб’яднання цэркваў, тым больш, што і ад асяродка таго ўжо амаль што нічога не засталося. Праўда, пад тым асяродкам можна зразумець і сотні тысяч простых вернікаў-уніятаў, якія не адносілі сябе ні да палякаў, ні да расіян і якія верылі свайму мітрапаліту. Але наколькі гэты асяродак бачыў і адчуваў сам мітрапаліт, пакуль што гаварыць цяжка.

На гэты момант ва уніяцкай царкоўнай іерархіі мітрапаліт Булгак быў адзіным праціўнікам, «адзінай перашкодай», паводле Я.Сямашкі, на шляху да ўз’яднання Цэркваў. Праўда, нездоўга да гэтага ў падтрымку мітрапаліта Я.Булгака нечакана выказаўся епіскап Літоўскі (Брэсцкі) Язафат Жарскі, але і той неўзабаве памёр у вельмі маладым узросце.

Увогуле смерць як аднаго, так і другога, і прыкладна ў адзін і той жа час не магла не насцярожыць. Водгукі тых падзеяў неяк прасачыліся ў літаратуру. Так, Ян Булгак, вядомы фатограф у міжваеннай Польшчы, у сваёй кнізе «Край дзіцячых гадоў» пры аповядзе пра знакамітых людзей свайго роду, спасылаючыся на брашуру Мар’яна Дубецкага «Тэрэза з Вяржбіцкіх Булгак – пасмяротны партрэт», піша: «… толькі яго (Я.Булгака) правата і незгінаемая пазіцыя ўстрымалі цара Мікалая і расійскі ўрад ад спроб яшчэ раней знішчыць аб’яднанне цэркваў. Мітрапаліт памёр у 1838 г. пры вельмі трагічных абставінах. Выклікаў ці прыспешыў яго смерць цар Мікалай, які доўга ўгаворваў яго прыняць схізму, і калі апошні нязломна працівіўся і адхіляў усякі ціск, цар на каленях маліў яго адмовіцца ад супраціўлення дзеля шчасця Расіі, а ў канцы, абураны непадатлівасцю біскупа, устаў і ўдарыў яго, патураючы сваёй дзікай усходняй натуры. Біскуп упаў, а праз некалькі дзён завяршыў жыццё» [11, с. 20].

Сёння цяжка гаварыць, як было на самай справе. Не з’яўляецца выключэннем і яго натуральная смерць – мітрапаліту было амаль што 80 гадоў (20.04.1758 – 9.03.1838). Але адно становіцца зразумелым: расійскі царызм не проста хацеў зліквідаваць непатрэбную яму канфесію, ён імкнуўся прадэманстраваць усяму свету дабраахвотны характар вяртання уніяцкага духавенства і вернікаў да праваслаўя, «вернуть с любовью, отторгнутых насилием», і тым самым прынізіць у вачах усіх вернікаў-хрысціян ролю Ватыкана, як апірышча Рымска-Каталіцкай Царквы і Уніі, абмежаваць дзейнасць каталікаў і польскія

ўплывы ў межах Расіі і прыўзняць на ступеньку вышэй як свой дзяржаўны аўтарытэт, так і ролю расійскага праваслаўя. У гэтым, магчыма, Мікалай I і бачыў будучыню імперыі – «шчасце Расіі», і дзеля гэтага можна было б пайсці на ўсё: і на калені стаць, і ўдарыць.

Такім чынам, мітрапаліта Язафата Булгака трэба лічыць адным з першых прадстаўнікоў той катэгорыі беларускіх деячаў, якіх пазней сталі характарызаваць як беларусінаў, выхаваных на польскай культуры. Але гэта не гаворыць аб тым, што ён быў палякам паводле свайго паходжання. Нарадзіўся на Слонімшчыне ў шляхецкай сям'і, родавыя карэнні якой вялі да татарскага паходжання. І паводле сваёй ментальнасці ён быў значна бліжэй да беларусаў, пра што гаворыць яго пасрэдніцкая роля, нават місія, здольнасці пазбягаць крайнасцей, трымацца на ўзроўнях разумнага кампрамісу і непахіснасці – крытэрыі, якія і сёння запатрабаваны ў беларускім грамадстве.

Увогуле асоба мітрапаліта Язафата Булгака заслугоўвае значна большай увагі. Ці не прадбачыў ён у ліквідацыі ГКЦ, асабліва ў тых метадах і падыходах, якія супярэчылі ўсякім хрысціянскім нормам і канонам, катастрофу хрысціянскай маралі ў Расіі? Ці не прадчуваў ён трагедыю не толькі уніятаў, але і трагедыю беларускага народу? І ці не варта было б паставіць пытанне наконт таго, што пазіцыя мітрапаліта Язафата Булгака ў справе супрацыву ліквідацыі Грэка-Каталіцкай Царквы – гэта на той час – пазіцыя ўласна беларуская, нацыянальная (са сваімі характэрнымі хістаннямі, сумневамі, кампрамісамі і згодніцтвам дзеля ідэі), праўда, пазіцыя яшчэ не настолькі ўсвядомленая, але затое ўстойлівая ў выбары ўсходніх і заходніх рэлігійных, палітычных і культурных арыентацый.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Rutkowcki, F., ks. Arcybiskup Jan Cieplak (1857 – 1926): szkic biograficzny / ks. F.Rutkowcki. – Warszawa, 1934.
2. Киприанович, Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белорусии и Литве / Г.Я.Киприанович. – Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. – С. 256.; Ластоўскі, В.Ю. Кароткая гісторыя Беларусі / В.Ю.Ластоўскі. – Мінск: Універсітэцкае, 1993. – С.96; Доўнар-Запольскі, М.В.Гісторыя Беларусі / М.В. Доўнар-Запольскі. – Мінск: БелЭн, 1994. – С. 296; Мартос, А. Белорусь в исторической, государственной и церковной жизни / А.Мартос. – Минск, 1990. – С. 222;. Гісторыя Беларусі. У 6 т. Т 4 Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – пачатак XX ст.) / М.Біч, В.Яноўская, С.Рудовіч і інш./ Рэдкал.:М.Касцюк (гал.рэдактар) і інш. – Мінск, Экаперспектыва, 2007. – С. 93.
3. Мысліцелі і асветнікі Беларусі: Энцыкл. даведнік. – Мінск: БелЭн, 1995.
4. Radwan, M. Carat wobec Kościoła Grekokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796 – 1839 / M.Radwan. – Roma-Lublin: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, 2001.

5. Зноско, К. Исторический очерк Церковной Унии / К.Зноско. – Москва: Отдел по благотворительности Московского Патриархата, «Маргис», 1993. – 233 с.
6. Філатава, А.М. Хрысціянскія канфесіі пасля далучэння Беларусі да Расійскай імперыі (1772 – 1860) / А.М.Філатава // Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В.Грыгор'ева, У.М.Завальнюк, У.І.Навіцкі, А.М.Філатава; навук. рэд. У.І.Навіцкі – Мінск: Экаперспектыва, 1998.
7. Уния в документах: сб. / сост. В.А.Теплова, З.И.Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – 520 с.
8. Доўнар-Запольскі, М.В. Гісторыя Беларусі / М.В. Доўнар-Запольскі. – Мінск: БелЭн, 1994.
9. Гарошка, Л. Пад знакам «рускае і польскае» веры / Л.Гарошка // Божым шляхам. – 1954. – № 62.
10. Киприанович, Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белорусии и Литве / Г.Я.Киприанович. – Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006.
11. Булгак, Ян. Край дзіцячых гадоў / Ян Булгак; уклад. і аўтар успуп. арт., пер. з польск. мовы Т.Г.Вяршыцкая. – Мінск: Беларусь, 2004. – 415 с..; іл.

Трацяк Іван Іванавіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт (Гродзенскі дзяржаўны універсітэт імя Я. Купалы).

УДК 2-9(476) (И. Железовский)

А. Бензярук (Жабінка)

ЕПІСКАП БРЭСЦКІ ІГНАЦІЙ ЖАЛЯЗОЎСКІ

Статья посвящена жизни и деятельности Игнатия Железовского. Приводятся малоизвестные факты биографии брестского епископа.

Духоўная радня Жалязоўскіх здаўна правіла службу ў Сяхновіцкай царкве, закладзенай некалі ў гонар Святога Міколы Цудатворцы. У 1761 годзе мясцовы святар Фёдар Жалязоўскі перадаў у брэсцкі гарадскі суд ліст, складзены ў Вялікіх Сяхновічах (сучасны Жабінкаўскі раён Брэсцкай вобласці) ваяводскім пісарам Паўлам Касцюшкам-Сяхновіцкім. Уладар маёнтку вырашыў «абнавіць і палепшыць заснаваную ў старажытнасці царкву», каб у ёй «тварыліся святыя таінствы і па старажытным абрадзе прыносіліся Богу ахвяры».

Менавіта ў гэтай царкве быў ахрышчаны будучы брэсцкі епіскап – адзін з чатырох сыноў сяхновіцкага святара Лявонція Жалязоўскага, чыя дамавіна дасюль захоўваецца паблізу храма. Сыну, народжанаму 10 (22) студзеня 1800 года, бацька пры хрышчэнні першапачаткова даў імя Якаў. Гэтае храбрае, яркае і моцнае імя ўтрымлівала пажаданне народжанаму быць добрым, простым і набожным чалавекам. Як вядома, усе гэтыя рысы былі ўласцівы пазней брэсцкаму ўладыку.

З першых дзён яго лёс быў прадвызначаны: бацька бачыў у сыне толькі святара. Таму, атрымаўшы пачатковыя веды, Якаў Жалязоўскі быў залічаны ў Галоўную духоўную семінарыю, якая дзейнічала пры універсітэце ў Вільні. Пасля паспяховага завяршэння навучання ён вярнуўся на радзіму ў якасці настаўніка Кобрынскага духоўнага вучылішча, дзе працаваў да 1834 года, калі звярнуў на сябе ўвагу архіепіскапа (у будучым – мітрапаліта Іосіфа Сямашкі). Яго сціпласць і акуратнасць выклікалі сімпатыю архіепіскапа, які рыхтаваў скасаванне ўніі на колішніх землях Вялікага Княства Літоўскага і шукаў патрэбных яму верных ды сумленных паплечнікаў.

У 1834 годзе Якаў прыняў манаскі пострыг, з гэтага часу ён прымае імя Ігнацыя, становіцца надзейным і самаадданым прыхільнікам І. Сямашкі.

12 лютага 1839 года, у так званую Нядзелю Праваслаўя, у старажытны Полацк з’ехалася мноства царкоўных іерархаў, што абмяркоўвалі праект з’яднання уніяцтва з праваслаўнай царквой. У выніку быў выпрацаваны «Саборны акт аб уз’яднанні». Сярод іншых свой подпіс пад гэтым дакументам пакінуў і айцец Ігнацій Жалязоўскі.

У тым самым памятным годзе амаль саракагадовы іераманах быў накіраваны ў Гродна настаяцелем старажытнага Барысаглебскага (Каложскага) храма. Пабудаваны яшчэ ў XII стагоддзі, ён і сёння застаецца гонарам і прыгажосцю зямлі беларускай, створаны таленавітымі рукамі мясцовых дойлідаў.

Перад прыездам новага настаяцеля старажытная Каложа жыла прадчуваннем немінучай гібелі. Сцены храма падмываў Нёман, пагражаючы зусім знішчыць цудоўны помнік старадаўняй архітэктуры. Спачатку рака паглынула надбярэжныя сады, Каложскую гару і, нарэшце, дабралася да манастырскай царквы. Утварыліся і пабеглі па сцяне першыя значныя трэшчыны. Узімку 1841 года айцец Ігнацій Жалязоўскі, які стаў сведкаю набліжэння бяды, паведаміў епархіяльнаму начальству пра свае трывогі. Ён настойліва прапаноўваў спешна адсяліць манахаў з небяспечнага храма ў горад. Кіраўніцтва запярэчыла, і царква была толькі «запячатана»: у ёй прыпынілі богаслужбы. Справа зрушылася толькі пасля асабістага ўмяшальніцтва імператара Мікалая І, калі нарэшце былі знойдзены сродкі на аднаўленне. Самыя манахі па загаду настаяцеля пачалі саджаць на беразе дрэвы, каб хоць неяк умацаваць яго і адвецi пагрозу ад свайго маленькага храма. Аднак у адну з вясновых начэй 1845 года чарговы моцны разліў Нёмана выклікаў абвал, які закрануў сцяну з поўдня. Аднак у тым, што толькі частка царквы была вынішчана паводкай, можна бачыць заслугу Жалязоўскага, які бараніў Каложу ўсімі сваімі сіламі – і справамі, і малітваю.

20 красавіка 1848 года айцец Ігнацій быў хіратанісаны ў Віленскім кафедральным саборы мітрапалітам Іосіфам Сямашкам на епіскапа брэсцкага, адначасова ён атрымаў прызначэнне на пасаду другога вікарнага епіскапа Літоўскай епархіі. (Дарэчы, на кафедры Жалязоўскі змяніў свайго земляка, ураджэнца горада Высока-Літоўск на Камянеччыне епіскапа Міхаіла, пераведзенага ў Мінск)

У новым высокім званні Ігнацій Жалязоўскі пачаў дзейнічаць надзвычай энергічна. Менш чым за дзесяцігоддзе ён асабіста агледзеў усе цэрквы, уключаныя ў межы епархіі, пры гэтым уласнаручна асвяціў 16 храмаў, большасць з якіх была ператворана з каталіцкіх ці уніяцкіх храмаў.

З асаблівай ахвотай, з цёплым адчуваннем радасці епіскап вяртаўся на радзіму. Калі летам 1852 года ўладыка агляд аў 65 храмаў Кобрынскага павета, ён не мог абмінуць Вялікія Сяхновічы. Можна толькі здагадвацца, якія думкі, успаміны наведвалі Ігнацыя пры набліжэнні да зямлі продкаў, што падаравала яму жыццё.

Нямала сіл брэсцкі епіскап ахвяраваў на тое, каб навучыць мясцовых святароў правільнаму выкананню сваіх абавязкаў. Ён паведамляў, што ў межах Гродзенскай губерні налічвалася 450 храмаў, якія патрабавалі аднаўлення ды рамонту.

Пад наглядам уладыкі ў Гродне быў куплены дом графа Валіцкага, дзе размясціліся архіерэйская рэзідэнцыя і духоўнае вучылішча (у 1950-я гады тут месцілася кафедра хірургіі Гродзенскага дзяржаўнага медінстытута, затым дом быў часткова вернуты адроджанай Гродзенскай епархіі).

У красавіку 1853 года пад час чарговага разліва Нёмана адбыўся новы абвал Барысаглебскага храма. Аднак за год пад наглядам епіскапа Ігнацыя старая царква была адрамантавана.

Уладыка мэтанакіравана адстойваў ідэю канчатковага ўсталявання праваслаўя, меў дастаткова аўтарытэту, каб адстойваць яе перад вельмі значнымі асобамі. Калі восенню 1865 года, адразу пасля падаўлення на беларускіх і польскіх землях паўстання, гродзенскі губернатар К.П. Каўфман аб’язджаў губерню, ён заўважыў у цэрквах мноства уніяцкіх і каталіцкіх крыжоў, статуй святых і загадаў адправіць іх у Літоўскую духоўную кансісторыю. На тое епіскап брэсцкі запатрабаваў (і атрымаў падтрымку з боку мітрапаліта І. Сямашкі), каб некананічныя рэчы прыбіраліся з храмаў і адразу знішчаліся.

Прыкладна да гэтага часу адносіцца апісанне ўладыкі, пакінутае яго сакратаром Аляксандрам Катлінскім: «Наружнасць прэасвяшчэннага Ігнацыя рабіла яго выгляд надзвычай прадстаўнічым. Пры стройнай фігуры росту ён быў сярэдняга. Правільныя рысы твару, высокае адкрытае чало, лагодная выразнасць вачэй рабілі яго вельмі

сімпатычным. Бадзёрасць і свежаць сіл не пакідалі яго да самай хваробы, сівізна ў валасах і шырокай барадзе цудоўна спалучаліся з румянцам чыстага твару… Асаблівасць і быццам нейкую тыповасць давала яму хада. Яна была ў яго заўсёды паспешлівая, жывая і нават вёрткая».

Такім епіскап Ігнацій быў напярэдадні цяжкіх фізічных досведаў. Вясной 1866 года напярэдадні паніхіды па памерламу вялікаму князю Мікалаю Мікалаевічу Раманаву з уладыкаю здарыўся абшырны інсульт, у выніку якога перастаў функцыянаваць правы бок, адняліся нага і рука. Лекары выратавалі жыццё епіскапа, але хваробу адолець не змаглі. Новым цяжкім ударам для Ігнацiя стала ў лістападзе 1868 года смерць мітрапаліта Іосіфа Сямашкі, якога ён пачытаў за сябра і настаўніка.

Адчуваючы сябе ўсё горш, брэсцкі епіскап некалькі разоў звяртаўся з просьбай аб звальненні, і нарэшце 21 чэрвеня 1870 года імператар Аляксандр II задаволіў гэту просьбу, назначыўшы гадавую пенсію ў 2000 рублёў.

Былы епіскап правёў апошнія гады свайго жыцця ў аднаўленай яго намаганнямі Каложскай царкве. Яшчэ перад смерцю Ігнацій Жалязоўскі пажадаў выканаць даўняе абяцанне і пакланіцца праваслаўным святыням у Кіеве, дзе ў верасні 1870 года ён адслужыў апошнюю ў жыцці службу. Адбылося гэта ў пячоры Святога Антонія.

Пасля вяртання ў Гродна былы ўладыка жыў у невялічкай келлі Барысаглебскага манастыра, настаяцелем якога ён з'яўляўся больш за трыццаць гадоў. І толькі тады, як адчуў набліжэнне смерці, загадаў над могільнікавай Свята-Марфінскай царквою ўладкаваць сабе каменную грабніцу на будучы спачын.

1 (13) красавіка 1872 года яго не стала. На пахаванне, якое згодна традыцыі адбылося на трэці дзень пасля смерці, прыехалі архіепіскап мінскі Міхаіл, ад якога ў 1848 годзе ўладыка Ігнацій прыняў брэсцкую кафедру, і Яўгеній, якому яе перадаў у 1870 годзе, зыходзячы на пакой. Было 10 гадзін раніцы, калі цела епіскапа Ігнацыя ўрачыста паклалі ў дамавіну ў тым самым месцы, якое ён сам сабе калісь прызначыў. Жалязоўскі стаў адзіным праваслаўным архіерэем, што знайшоў свой зямны спакой на ўзбярэжжы цудоўнага Нёмана, у горадзе, вядомым сваёй старажытнай гісторыяй.

Амаль праз тры гады (13 студзеня 1875 года) спецыяльным указам Аляксандра II у Віленскім духоўным вучылішчы была ўстаноўлена імянная стыпендыя брэсцкага епіскапа Ігнацыя. Яна назначалася для дзяцей-сірот, здольных у навуках і добрых у сваіх паводзінах. Фундатарамі стыпендыі сталі протаіерэй Антоній Катовіч, святары Іаан Лявіцкі, Васіль Макавецкі, іншыя бліжэйшыя родзічы нябожчыка.

У 1889 годзе, калі ў Расійскай імперыі шырока святкаваліся 50-я ўгодкі ўз'яднання уніяцкай царквы з праваслаўем, ва ўсіх храмах служылася літургія ў памяць падзеі. Сярод імёнаў стваральнікаў гэтага факту неаднаразова гучала імя, пеліся царкоўныя гімны ў светлую памяць уладыкі Ігнація Лявонц'евіча Жалязоўскага, былога епіскапа брэсцкага.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў г.Гродна. – Ф. 8. – Воп. 1. – Спр. 1409; Воп. 2. – Спр. 455, 1228, 1409, 1684; Ф. 97. – Воп. 1. – Спр. 40, 271, 587.
2. Бензярук, Р. і А. Сорак дарог / Р. і А. Бензярук. – Брэст: Альтэрнатыва, 2007. – С. 122 – 125.
3. Литовские епархиальные ведомости. – 1872. – № 8. – С. 279 – 282.
4. Орловский, Е. Судьбы православия в связи с историею латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794 – 1900) / Е. Орловский. – Гродна, 1903. – С. 83 – 85, 133 – 136, 142 – 160, 215 – 217, 238 – 252, 259 – 261, 282 – 284, 297, 298.
5. Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Жабінкаўскага раёна / Рэд.-укл. Р.Я. Смірнова. – Мінск: Ураджай, 1999. – С. 131 – 133, 492, 502.
6. Черепица, В. Не потерять связующую нить / В. Черепица. – Гродно, 2003. – С.96 – 97.
7. Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. – Мінск, 1996. – Т. 3. – С. 364.

Анатоль Расціслававіч Бензярук – беларускі краязнавец, гісторык, сябра Міжраённага грамадскага аб'яднання Т. Касцюшкі ў Брэсце, даследчык гісторычнага мінулага Жабінкаўшчыны, радаводных сувязей шляхецкіх радоў, біёграф Т. Касцюшкі ды іншых слынных землякоў.

УДК 271.4(476):908(476)

Л.Л. Лаўрэш (Ліда)

ЛІКВІДАЦЫЯ ГРЭКА-КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВЫ НА ЛІДЧЫНЕ

На примере Лидского уезда статья освещает процессы реформирования униатской церкви в 1833 – 1840 гг. (переоборудование храмов, изменение их интерьера, замена богослужебных книг), которые вели к уничтожению церковной унии, а также реакцию на эти изменения самих униатов. Приведены примеры разбирательства фактов уклонения униатов от господствующей веры.

Урадавы наступ на унію пачаўся ў хуткім часе пасля далучэння Беларусі да Расіі. Але шэраг абставінаў, у тым ліку супраціўленне уніятаў знішчэнню іх веравызнання, забяспечыў іх царкве яшчэ амаль

шэсць дзесяцігоддзяў існавання. Дапамога уніяцкага духавенства паўстанцам 1831 г. вызначыла няўсцешны лёс царквы. Яе ліквідацыя пачалася з пераабсталявання храмаў.

У 1834 г. усталяванне праваслаўных іканастасаў прыйшло ва уніяцкія цэрквы Лідчыны: Голдаўскую, Ракавіцкую, Астрынскую. Арлянскую, Сабакінскую, Ганчарскую і Лябёдскую. Іх прыходы аказаліся настолькі беднымі, што сяляне былі няздольныя за ўласны кошт запрасіць сталяроў і мастакоў дзеля належнай змены інтэр'еру храма. Радзівонішскую царкву вырашылі наогул знішчыць – была ў вельмі дрэнным стане. Праўда, спачатку размова ішла аб захаванні храма. Лідскаму благачыннаму С. Брэнну 24 студзеня дакладзена: «…сообщено лидскому уездному предводителю дворянства…, чтобы о починке этой церкви не оставил старание, и … Бренну ежемесячно рапортовал» [1]. 29 студзеня 1840 г. лідскі прадвадзіцель інфармаваў С.Брэнна, «что устройство Радзивонишской церкви поручено г. уездному судье Журавскому» [2] Але адрамантаваць царкву так і не змаглі.

Святар і вернікі з вёскі Дакудава аказалі супраціў зменам у інтэр'еры свайго храма, таму, паводле афіцыйнага паведамлення, «употребляется деятельное настаивание» аб усталяванні тут іканастаса. 30 снежня 1835 г. гродзенскі губернатар Копцеў загадаў убраць з уніяцкіх цэркваў падведамнай яму тэрыторыі ўсе рэчы, неўласцівыя праваслаўю: арганы, лаўкі, званочкі. На выкананне загаду далі 5 месяцаў. 25 сакавіка 1836 года лідскі земскі спраўнік палкоўнік фон Берг інфармаваў губернатара, што такая работа ў Лідскім павеце ўжо распачата, і абяцаў прасачыць за дакладнасцю выканання загаду. Арганы – яны меліся ў Баброўскай, Голдаўскай, Сабакінскай і Маламажэйкаўскай (Мураванкаўскай) цэрквах – падлягалі продажу, а калі не знойдзецца пакупнікоў, – разборцы. Арганісты пераводзіліся на іншыя духоўныя пасады [3]. 14 лютага губернскі вайсковы начальнік фон Берг нагадваў лідскаму благачыннаму С. Брэнну аб «неприступлении к устройству иконостасов Остринской, Собакинской и Глембокской церквей, … а … церкви в Демброве и Дикушках ещё не построены…» [4].

На працягу 1834–1835 гг. перабсталёўвалася згодна з патрабаваннямі Голдаўская царква: быў усталяваны іканастас, разабраны арган, вынесены лаўкі, выдалены званочкі. Не абышлося без абурэння тутэйшых жыхароў. Лідскі земскі спраўнік Вітэнгоф 2 снежня 1834 г. дакладваў гродзенскаму губернатару М. Мураўёву: «У Голдаўскай царкве так мала бывае людзей з чэрні таго прыхода. Ёсць нагода зазначыць, што ў Баброўскай царкве, якая ў бліжэйшай адлегласці знаходзіцца, яшчэ няма інакастасу, і туды зараз павярнуліся

прыхаджане Голдаўскага прыходу». Мураўёў з гэтай нагоды распарадзіўся «старацца ў дакладнасці выканаць ускладзенае на Вас прадпісанне: абсталяваць інакастасы і іншыя духоўныя прынады па грэка–ўсходняму абраду. Дакладваць мне толькі пра поспехі справы [5]. Лідскі спраўнік адным з першых у губерні зрабіў справаздачу, што арганы знішчаны, лаўкі вынесены, іншыя неўласцівыя ўсходняму абраду рэчы ліквідаваныя [6].

Старыя уніяцкія кнігі збіраліся па ўсіх прыходах і паліліся. Мітрапаліт Іосіф Сямашка пісаў у сваіх «Запісках», што толькі за 3 гады было сабрана і спалена па яго загаду больш за 2000 старадрукаў з друкарань Вялікага княства Літоўскага. Замест мясцовых выданняў з царкоўнаславянскімі тэкстамі беларускай рэдакцыі ў храмы прысылалі выданні маскоўскай сінадальнай друкарні з тэкстамі ў рускай рэдакцыі [7]. 24 студзеня 1840 г. лідскага благачыннага С. Брэнна абавязалі аб неабходнасці «снабжения всех церквей проскомодийными листами согласно обрядов русской церкви» [8]. 30 чэрвеня 1840 г. у заходнія губерні паведамілі, што «Святейшый синод поможет …отпустить для воссоединения церквей 1442 экземпляров малого требника …» [9].

Святароў прымушалі падпісвацца пад паперай з адмовай ад уніі. Аднак 593 святары з Беларусі, не зважаючы на пагрозы, наадрэз адмовіліся даць свой подпіс і згадзіцца са скасаваннем уніі. Многіх з іх, у асноўным бацькоў шматдзетных сем'яў, чый сацыяльны статус не вельмі адрозніваўся ад сялянскага, заключылі ў манастырскія турмы, часткова ў манастыры Беларусі (Бытень, Жыровіцы), часткова Украіны, некаторых выслалі ў глыб Расіі. 1243 святары далі патрабуемую ад іх падпіску [10].

18 студзеня 1840 г. у Літоўскай кансісторыі слухалі ігумена Быценскага манастыра Лявонція Аколава аб заключаным у тым манастыры «на искуплении» Іосіфе Тымінскім, пакараным за ўпартасць у сваёй адмове мяняць веру. Тымінскага перавялі на пасаду дыякана ў Астрынскаю царкву Лідскага павета, а мясцоваму благачыннаму С. Брэнну даручылі «употребить меры по исправлению Иосифа Тыминского» [11]. 22 чэрвеня той рапартаваў кансісторыі, што паміж святаром астрынскай царквы Гінтаўтам і дыяканам Тымінскім складзена пагадненне: Гінтаўт абавязаўся яму «давать одежду и пропитание, а также обыкновенный дьячковый от прихода доход, которого может иметь до 12 руб. серебром, на что дьячок Тыминский согласился « [12]. У ліставанні С. Брэнна ёсць інфармацыя з Літоўскай кансісторыі ад ковенскага благачыннага Фурасевіча «о побеге … в Австрийскую Галицию священника Тупайской церкви Иоанна Балинского» [13]. Такая тэндэнцыя – ўцёкаў уніяцкіх святароў, якія не жадалі кінуць сваю веру,

у Галіцыю, дзе аўтрыйскі ўрад не чапаў унію, назіралася ў Беларусі на мяжы 1830 – 1840- х гг.

Шмат вернікаў, каб ухіліцца да пераводу ў праваслаўе, прымалі рымска–каталіцкую веру. 14 лістапада 1839 г. С. Брэнн звярнуўся з запытам да гродзенскага губернатара, што рабіць з такімі вернікамі. Адказ быў наступны: да асобага распараджэння літоўскага епіскапа Іосіфа земскім судам і гарадской паліцыі не распачынаць следства па справах аб ухіленні ад пануючай веры, але дзейнічаць разам з праваслаўным духавенствам «благоразумными мерами посредством приличного внушения» [14]. Рыма–каталіцкаму духавенству «…строжайше предписывалось … бывшее греко-униатское духовенство и народ Литовский не называть греко-униатским, но православным…» [15].

24 студзеня 1840 г. губернскае праўленне даручыла ліскаму гараднічаму, каб ён «для возвращения учителя лидского городского училища Нестора Осовского из латинства в природное православие, поступил сообразно циркулярному предписанию, ... следствие прекратил, … а действовал приличным внушением» [16]. У сакавіку 1840 г. Літоўская кансісторыя слухала справаздачу гродзенскага губернскага праўлення аб настаўніку Н.Асоўскім, які ў пісьмова засведчыў, што «исповедует природный православный обряд и в Римское исповедание не переходил» [17].

20 кастрычніка 1839 г. кансісторыя заслухоўвала паведамленне гродзенскага губернскага праўлення аб пастанове Лідскага земскага суда за нумарам 3708, на падставе якога прыхаджанін Баброўскай царквы селянін з вёскі Ходзюкі Адам Мілька, «перешедший … в латинский обряд, в православное исповедание возвращён» [18]. 10 красавіка 1840 г. кансисторыя канстатавала, што «крестьянин имения Косовщина Адамовичевский Иван … в православное исповедание возвращён»٠19]. 28 чэрвеня 1840 г. І. Сямашка «предложил Консистории … истребовать дополнительные сведения от благочинных ... именные списки, по годам и по приходам, о … людях бывшего греко-униатского исповедания, как совращены были в прежние времена в Римский обряд, … согласно предложения данного Его высокопреосвященством от 8 ноября 1836 г. за № 951 возвратить к природному греко-восточному исповеданию, с наименованием каждого лица, места рождения, времени совращения, а также возвращения к своей вере» [20].

Стваралі клопатаў мясцовым духоўным і свецкім уладам таксама жонкі уніяцкіх святароў. Ужо вядомы нам С.Брэнн «более двух лет старался благоразумными методами склонить жену настоятеля Гончарской церкви Терезу из Колендов Костецкую с дочерью Юлией к возвращению в природное православное исповедание, но … Костецкая

столь упряма, что никак римского обряда оставить не может». 30 красавіка 1840 г. гэтай справай займалася Літоўская кансісторыя. Гаварылі пра тое, што на падставе «отношения Слуцкого благочинного Наркевича от 3 декабря 1837 г. … упомянутая Костецкая должна исповедать православную веру, ибо бабка ея – жена православного (хутчэй за ўсё уніяцкага – *Л.Л.*) священника Ярошевича – состояла в том же обряде, и мать тоже», але гэта Касцецкая не слухае нават ўгаворы свайго мужа, святара, аб перамене веры. Разглядалася ў кансісторыі і такая справа: «Жена лидского священника Волчковича с дочерью и Докудовской церкви священника Сцепуры жена с четырьмя дочерьми по ныне состоят в Римском исповедании». Прадпісана даставіць «метрические выписки о рождении и крещении жен священников: лидской церкви Волчковича, докудовской Сцепуры, Гончарской Костецкой … для дальнейшего по сему рассмотрения». Вырашылі, «как жены священнические, для хорошего образования и, следовательно, для будущего благополучия своих детей должны исповедать веру своих матерей, тем паче, что они вероисповеданию родителей своих подлежат, то просит г. Виленского Епархиального Епископа Климовича (рыма-каталіцкага – Л.Л.) учинить распоряжение, дабы прописаным женам православных священников и их дочерем под никаким видом духовные требы Римско–Католическим священникам не преподовать» [21].

Аб справах у мястэчку Свіслач з-пад Гродна С. Брэнну паведамілі наступнае: «Консистория слушала предложения Его преосвященства г. Литовского и Виленского Архиепископа и кавалера Иосифа Семашко от 5 июня за № 830 о … том, что Его Высокопреосвященство отнёсся, куда следует, насчёт письмоводителя Свислочской гимназии Феликса Ячиновского … и изволил предложить Консистории …. уволенных из свислочской гимназии сыновей Ромуальда и Станислава Ячиновских востребовать хотя бы через полицию в Жировичи и утвердить в православной вере. … Как о поступлении в свислочскую гимназию и совращении в латинство … Ячиновских должно быть известно священнику Одринской церкви, при которой они записаны, то потребовать от … священника и Благочинного объяснений»[22]. Аднак нягледзячы на строгія меры, «генерал 9-го округа (гродзенскага – Л.Л.) внутренней стражи при инспектировании вверенного ему округа, удостоверился, … что бывшие греко–католики не знают о присоединении их к православию и называют себя по прежнему униатами …»[23].

Перапіска С. Брэнна напоўнена інфармацыяй аб шлюбах паміж каталікамі і праваслаўнымі, якія, шлюбы, стваралі ўладам шмат праблем. Рыма–каталіцкае духавенства папярэджвалі, што «браки русских, совершенные одними римско-католическими священниками,

не считаются действительными, пока необвенчаны русскими священниками» [24].

25 лістапада 1839 г. Літоўская кансісторыя слухала даклад С. Брэнна аб тым, што «священник Собакинской церкви Бедрицкий рапортом от 23 ноября донёс ему, благочинному, што две женщины … католички … Тереза Михальковичова, девица … , и … Анна Лукашевичева, вдова …, приняли православие и обвенчались Бедрицким, первая с Семёном Сидляцевичем … , вторая с Иваном Омелевичем». Кансісторыя загадала Брэнну «взять от этих женщин расписки, что они будут исповедать православную веру и детей своих обоего пола в ней же воспитывать» [25]. 15 студзеня 1840 г. нагадалі «при браке между православными и иноверцами всякий раз испрашивать архирейского разрешения» [26].

30 студзеня 1840 г. кансісторыя слухала даклад С. Брэнна аб тым, што прыхаджанін Жалудокскага касцёла Якаў Смецюх жадае ажаніцца з Францішкаю Дарашэўнай, прыхаджанкай Дзікушскай праваслаўнай царквы. Якаў абавязаўся, што «не будет склонять своей супруги к принятию Римской веры (дал расписку) и детей своих обоего пола будет воспитывать в догматах православного исповедания» [27]. Аналагічна паступіў, як вынікае з дакумента ад 16 снежня 1840 г., салдат Брэсцкага пяхотнага палка, прыхаджанін Няцечскага касцёла адносна яго шлюбу з прыхаджанкай Голдаўскай царквы Аленай Грынявіцкай.

У другой палове 1830-х гг. ішла перадача уніяцкіх храмаў Лідчыны ў праваслаўнае ведамства, а пасля Полацкага сабора 1839 г. уніяцкая царква Беларусі і наогул перастала існаваць.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Лідскі гісторыка-мастацкі музей (далей – ЛГММ). – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 24 студзеня 1840 г.
2. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 8 лютага 1840 г.
3. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, г. Гродна. – Ф. 1. – Воп. 19. – Спр. 1004. – Л. 3; Спр. 1005.
4. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 14 лютага 1840 г.
5. Лідскі летапісец. – 1997. –№ 3. – С. 17.
6. Палуцкая, С.В. З гісторыі ўніяцтва на Лідчыне / С. В. Палуцкая // Наш радавод. – Ліда, 1993. – С. 66 – 73.
7. Гарошка, Л. Пад знакам рускае і польскае веры / а. Л.Гарошка // Спадчына. – 1999. – № 5 – 6. – С. 184.
8. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 24 студзеня 1840 г.
9. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 30 чэрвеня 1840 г.
10. Гарошка, Л. Пад знакам рускае і польскае веры / а. Л.Гарошка // Спадчына. – 2000. – № 1. – С. 169.
11. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 26 студзеня 1840 г.

12. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 10 ліпеня 1840 г.
13. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 21 лістапада 1840 г.
14. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 24 студзеня 1840 г.
15. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 31 студзеня 1840 г.
16. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 24 студзеня 1840 г.
17. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 8 сакавіка 1840 г.
18. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 17 сакавіка 1840 г.
19. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 10 красавіка 1840 г.
20. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 1 ліпеня 1840 г.
21. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 26 студзеня 1840 г.
22. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 18 ліпеня 1840 г.
23. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 17 кастрычніка 1840 г.
24. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 31 студзеня 1840 г.
25. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 8 лютага 1840 г.
26. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 15 студеня 1840 г.
27. ЛГММ. – Ф. 2741. Кніга загадаў Літоўскай духоўнай Кансісторыі лідскаму благачыннаму С. Брэнну за 1840 г. Загад ад 16 лютага 1840 г.

Лаўрэш Леанід Лявонцевіч – інжынер, краязнаўца (Ліда).

УДК 283/289(476)

В. Парфененка (Гродна)

СПРАВА ПРАТУЛІНСКІХ МУЧАНІКАЎ

В статье затрагивается проблема политического решения перевода греко-католиков Беларуси в православие в 1878 году, в частности, в Протулине на Падляшье. Исследование основано на устных свидетельствах, записанных после трагедии. Историография этого события по причине участия в ней простых людей довольно скудна. Поэтому использован метод сравнительного анализа сохранившихся ранних публикаций с наиболее новыми.

Гісторыя заходніх рэгіёнаў этнаграфічнай Беларусі паволі адкрывае даследчыкам як з Захаду, так і з Усходу свае таямніцы. На шляху іх

раскрыцця даследчыкаў сустракаюць цяжкасці ў выглядзе ўстаялых стэрэатыпаў, цяжкадаступнасці значнай часткі крыніцавай базы і інш.

Падзеі знішчэння царскай уладай у 1874 г. грэка-каталіцкай Царквы ў Падляшшы здаўна выклікае навуковую і літаратурную цікавасць. Апошняя ў Расійскай імперыі уніяцкая Холмская епархія адміністрацыйна належала да Каралеўства Польскага і была тэрытарыяльна вельмі разлеглай. Трагедыя, якая здарылася ў падляшскім Пратуліне, не была местам бойкі інтэлектуалаў за самабытнасць Царквы. Гэта была абарона простымі сялянамі таго, што ў адкрытую пачалі іерархі ламаць і нішчыць у Царкве – адметны абрад.

Адміністратар Холмскай епархіі Маркел Попель (высвячаны ў 1850 г.) быў выпускніком Ведэнскага універсітэта, аўтарам некалькіх кніжак, падручніка па Літургіцы, а таксама – перакананым масквафілам і прыхільнікам «уз'яднання з грэка-расійскай царквой». Пасаду адміністратара Попель атрымаў ад царскіх уладаў, аднак Папа рымскі гэта прызначэнне не прызнаў. Ужо 6 красавіка 1871 г. Попель выдаў духавенству Холмскай епархіі цыркуляр пра «ачышчэнне абраду», у якім загадваў праводзіць набажэнствы паводле «чыстага ўсходняга абраду».

Канешне, такія абрадавыя практыкі патрабуюць паважных навуковых доследаў мясцовай літургічнай спадчыны, бо ўсходняя літургія гістарычна не мае уніфікацыі, як, напрыклад, лацінскі абрад. З таго цыркуляра відаць яўная палітыка прасоўвання да тагачасных стандартаў расійскага сінадальнага абраду, а не да якога іншага абраду: беларускага ці візантыйскага.

У чэрвені 1872 г. быў створаны ў Санкт-Пецярбурзе камітэт па пытаннях Холмскай эпархіі, у склад якога ўвайшлі царскі намеснік у Каралеўстве Польскім граф Фёдар Берг, міністр асветы і обер-пракурор Св. Сінода граф Дзмітрый Талстой, начальнік жандармерыі Пётр Шувалаў, люблінскі губернатар Міхал Буцькоўскі. Сярод іх – а. Маркел Попель. Камітэт выдаў адмысловую інструкцыю ў справе «ачышчэння абраду». На падставе гэтага а.Попель разаслаў распараджэнне, у якім абавязваў усіх парахаў з 1 студзеня (паводле старога стылю) перайсці на «чыста ўсходні абрад» набажэнстваў.

У народзе палічылі, што пераход на такі «чысты» абрад у набажэнствах з'яўляецца дарогаю да праваслаўя. У шматлікіх мясцовасцях Холмскай епархіі грэка-католікі чынілі энергічны супраціў увядзенню «чыстага абраду», за што былі рэпрэсаваны. Найбольш яркія выпадкі непакоры «упорствующих униатов» адбыліся ў дзвюх падляшскіх весках Сядлецкай губерні, а менавіта 17 студзеня 1874 г. у вёсцы Дрэлёва (Радзінскі павет) і 26 студзеня 1874 г. у вёсцы Пратулін (Канстанцінаўскі павет).

На дзень трагедыі Пратулін быў вёскай, але жыхары працягвалі называць яго мястэчкам (у XVIII ст. Пратулін меў гарадское права). Уласнікам мясцовага фальварку, ці «ключа добр», былі Патоцкія. У вёсцы стаялі рыма-каталіцкая царква Св. Апосталаў Пятра і Паўла ды грэка-каталіцкая Свята-Троіцкая царква, да якой у 1860 г. належала 1223 прыхаджан, прычым у самім Пратуліне жыло ледзь пяць асобаў, а рэшта пражывала ў навакольных вёсках: Багукалах, Зачопках, Колчыне, Варобліне, Дзерлі, Лугах, Пакінянцы.

Парахам у Пратуліне быў Язэп Курмановіч. За адмову скарыцца выданаму цыркуляру пра «ачышчэнне абраду» ён быў заключаны ў сядлецкую вязніцу.

13 студзеня (паводле старога стылю) новы адміністратар Пратулінскай парафіі а. Урбан адслужыў першую Службу Божую паводле новага кансісторскага правіла.

Парафіяне ўспрынялі гэта фактам скасавання Уніі, хаця да канца 1874 г. прадстаўнікі царскай адміністрацыі – выканаўцы «абрадавай чысткі» – пастаянна пераконвалі «упорствующих», што, маўляў, ніхто не пакушаецца на «веру уніятаў» ды на іх лучнасць з Рымскім Архірэем. Грэка-католікі не верылі і намагаліся ўсякімі спосабамі не дапусціць да храмаў тых святароў, пра якіх стала вядома, што яны выконваюць распараджэнне Холмскай кансісторыі. У Пратуліне ўжо 7 студзеня – ў дзень Раства Хрыстовага – жанчыны схавалі ключ ад царквы. Але па загаду губернатара быў зраблены новы ключ. 23 студзеня больш як 500 вернікаў уніятаў сабралася каля царквы, каб не дапусціць у яе а.Урбана. Пасля выпадку ў Дрэлёве, дзе 17 студзеня загінула 5 вызнаўцаў (аднаго забілі на месцы, а чацвёра памерлі ад ранаў), вернікі пратулінскай парафіі цудоўна ўсведамлялі, што ім пагражае крывавая расправа, што царскія войскі гатовыя ўжыць зброю для «папярэджання бунту». Але нават гэта не спыніла іх стаць на абарону таго, што яны лічылі ў сваім жыцці найкаштоўным – каталіцкай веры.

Начальнік Канстанцінаўскага павета Кутанін па даручэнню губернатара прыехаў у Пратулін для «навядзення прадку» 24 студзеня 1874 г. [параўн.: 4, с. 98] з ротай пяхоты і прыгразіў парафіянам, што заб'е кожнага, хто перашкодзіць прыняць у царкву папа. Пагрозы і спробы выявіць завадатара (пошукі мудрых сялянаў, каб паразмаўляць) не прынеслі выніку: людзі стаялі на сваім цвёрда. «Мы ўсе мудрыя, – адказвалі сяляне, – здолеем абараніць царкву нашу».

26 студзеня прыбыло падмацаванне – падпалкоўнік Штэйн з дзвюма ротамі салдат і сотняй казакаў. Спачатку яны спрабавалі пераканаць сялян адысці ад царквы. Калі гэта не дапамагло, салдаты пачалі наступ і спрабавалі разагнаць абаронцаў пратулінскага храма ўдарамі прыкладаў і багнетаў. Сяляне процістаўлялі ім тыніны ды камяні.

У гэтым рукапашным баі рэгулярныя войскі не здабылі відавочнай переваги: сярод іх былі параненыя, у тым ліку падпалкоўнік Штэйн, дарэчы, лютэранін па веры і немец па нацыянальнасці. Каля 12-й гадзінцы Штэйн выдаў загад страляць. Тады сяляне адкінулі сваю «зброю» і, паводле сведчанняў, і пачалі спяваць царкоўныя песні. Ад куляў на месцы загінула дзевяць чалавек, адзін цяжкапаранены памёр у той жа дзень, а трое іншых – на наступны. Гэтых 13 загінулых грэка-каталікаў пазней абвясцілі блаславёнымі мучанікамі.

Пасля гэтай трагедыі начальнік завёў свяшчэнніка ў храм праз зламаныя дзверы, сялянам не дазволіў пахаваць мучанікаў. Пахаванне здзейснілі салдаты са свяшчэннікам, а магілу зраўнялі з зямлёй ды ўтапталі. Шмат сялянаў трапіла тады ў вязніцы ці было абкладзена вялікай кантрыбуцыяй альбо вывезена ў 1880 г. у Расію.

Акрамя гэтага вядомы таксама ўспаміны пра яшчэ адзін учынак мужных пратулінскіх уніятаў на чале з Конрадам Грэшуком, які ў царкве, стоячы перад алтаром насупраць новых гаспадароў, сказаў святару, які набліжаўся да алтара: «Воўк! Чаму ты прыйшоў да нашай аўчарні! У нас ёсць ключы святыні, а ты ўлез, як злодзей і выламаў дзверы, як забойца. Мы не авечкі твае, а ты не наш пастыр! Пакінь нас і дзетак нашых у спакоі, у імя крыві мучанікаў нашых, пайдзі сабе прэч з нашай святыні, пакінь нас саміх» [4, с.101].

Пратулінскія мучанікі – хто яны? Простыя падляшскія сяляне грэка-каталіцкага вызнання. На жаль, гістарычныя крыніцы пра простых людзей XIX ст. даволі сціплыя. Так, захаваліся толькі сведчанні пра нараджэнні і хрышчэнні саміх Пратулінскіх мучанікаў. Першыя ж сведчанні пра іх мучаніцтва пачалі запісвацца толькі праз 45 год пасля трагічнай падзеі.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Dyłągowa, H. Męczenicy Podlascy. Positio historica / H. Dyłągowa. – Sedlice, 1994.
2. Lewandowski, J. Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobiec unitów Podlasia i Chełmszyzny 1772 – 1875 / J. Lewandowski. – Lublin, 1996.
3. Сивіцький, П. Блаженні Підляські мученики з Пратулина / П. Сивіцький. – Львів, 1999.
4. Pruszkowski, J. Martyrologium czyli męczeństwo unii św. na Podlasiu / J. Pruszkowski. – Woodbridge, N.J., 1983.

Парфененка Віктар – магістр тэалогіі, выкладчык гісторыі Установы адукацыі «Вячэрняя (завочная) школа №1 г. Гродна».

УДК 008(476)

А.А. Суша (Мінск)

КУЛЬТУРНАЯ СПАДЧЫНА ГРЭКА-КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВЫ Ў БЕЛАРУСІ Ў XIX – XX ст.: ІНТЭГРАЦЫЯ Ў СІСТЭМУ КАШТОЎНАСЦЕЙ І СФЕРУ ЎЖЫТКУ НОВЫХ УЛАДАЛЬНІКАЎ

Греко-католическая церковь оставила богатое культурное наследие на белорусских землях, но только часть его сохранилась до нашего времени. Немало ценностей было уничтожено пожарами, наводнениями и другими стихиями, погибло в войнах. Большая часть культурного наследия греко-католической церкви была уничтожена сознательно в мирное время или вывезена за пределы нашей страны. То, что осталось, оказалось неприемлемым для его новых собственников.

Што ж можна лічыць асноўнай прычынай страты такой вялікай часткі культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы? Пажары ва ўсе часы былі адной з важнейшых прычын знішчэння царкоўнай маёмасці: гарэлі цэрквы і манастыры разам са шматлікімі іконамі, скульптурай, царкоўным посудам, кнігамі і г.д. Аднак, безумоўна, пажары і іншыя стыхіі не могуць лічыцца галоўнай прычынай знікнення асноўнай часткі культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы. Тым больш, што на стан захавання нематэрыяльнай спадчыны яны ўплывалі ў нязначнай ступені. Тое ж тычыцца і шматлікіх разбуральных войнаў, якія непасрэдна закранaлі беларускія землі. Вайна неразборліва знішчала культурную спадчыну розных канфесій і помнікі свецкай культуры, аднак знішчыць тую ці іншую традыцыю яна не была здольнай. Вываз культурных каштоўнасцей за межы Беларусі (продаж, рабаўніцтва ў час войнаў, прымусовая канфіскацыя і г.д.) у XIX – XX стст. хоць і меў масавы характар, але і ён не можа лічыцца асноўнай прычынай страт. Па-першае, вываз культурных каштоўнасцей закрануў спадчыну ўсіх канфесій, але не нанёс непапраўнага ўрону ні адной з іх. Па-другое, ён не мог закрануць ў значнай ступені нематэрыяльную і нерухомую (найперш, архітэктурную) спадчыну.

Часта таксама даводзіцца сустракаць меркаванне пра свядомае вынішчэнне культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы дзяржавай і іншымі канфесіямі (найперш, праваслаўнай царквой). Некаторыя аўтары нават кажуць пра «сапраўдную вайну супраць спадчыны грэка-каталіцкай царквы» [3, с. 100]. На наш погляд, у XIX – XX стст. мела месца не вайна супраць гэтай спадчыны, а спроба іншых канфесій, прыватных асоб і дзяржавы інтэграваць гэту спадчыну ва ўласную сістэму каштоўнасцей, прыстасаваць яе да ўласных патрэб. Безумоўна,

далёка не ўсё магло быць прынятым, таму на гэтым шляху інтэграцыі і адаптацыі не магло абысціся без страт.

Такім чынам, асноўнай прычынай знішчэння культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы ў Беларусі стала знікненне самой царквы. Знікненне носьбіта традыцыі не магло не выклікаць яе частковую ці поўную страту. У такім разуменні тыя структуры, якія выявілі імкненне інтэграваць культурную спадчыну грэка-каталіцкай царквы ва ўласную сістэму каштоўнасцей і сферу ўжытку не павінны ўспрымацца як знішчальнікі даўняй традыцыі. Наадварот, дзякуючы іх намаганням каштоўнасці, якія ўзніклі ў грэка-каталіцкім асяроддзі, здолелі захавацца да нашага часу. Значна горшы лёс чакаў тую частку культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы, якая засталася незапатрабаванай, – рана ці позна яна зусім знікла.

Найбольш пацярпела пасля ліквідацыі уніі нематэрыяльная (духоўная) спадчына грэка-каталіцкай царквы. Калі матэрыяльныя аб’екты часта працягвалі сваё існаванне незалежна ад існавання асяроддзя, у якім яны ўзніклі, то нематэрыяльная спадчына (музычная творчасць, абраднасць, інтэлектуальнае і манаскае жыццё і інш.) не можа існаваць доўга пасля знікнення свайго носьбіта. Напрыклад, нехарактэрным для праваслаўнай царкоўнай практыкі было існаванне манаскіх ордэнаў. У выніку яшчэ да 1839 г. пачалася рэарганізацыя ордэна базыльян, перадача праваслаўнай царкве базыльянскіх манастыроў (з адпаведнымі зменамі ў манаскім жыцці) і нават іх закрыццё. Абраднасць, якая вызначалася штодзённай практыкай грэка-каталіцкай царквы і адрознівалася ад практыкі набажэнства праваслаўнай і каталіцкай цэркваў, не магла развівацца без існавання самой царквы.

Безумоўна, на працягу развіцця ўсходняга хрысціянства ў Беларусі (у форме праваслаўнай і грэка-каталіцкай цэркваў) назапасілася нямала рыс, якія адрознівалі яго ад расійскага праваслаўя. Аднак ва ўмовах, калі гэтыя цэрквы перасталі існаваць у якасці самастойных адзінак, нельга было спадзявацца на захаванне іх спецыфікі. Праваслаўная царква Расійскай імперыі не магла прыняць запазычаныя з заходнехрысціянскай практыкі святы (напрыклад, свята Божага Цела), таму іх святкаванне працягвалася толькі прадстаўнікамі рыма-каталіцкай царквы (у т.л. сярод былых грэка-католікаў, што далучыліся да яе). У сваю чаргу, нельга было спадзявацца і на захаванне абраднасці грэка-католікамі, якія перайшлі ў каталіцтва.

Разам з абраднасцю ў нябыт адыходзілі і іншыя практыкі, якія на працягу больш чым двух стагоддзяў выпрацоўвала грэка-каталіцкая царква. Напрыклад, значнаму рэфармаванню падлягала музычнае мастацтва грэка-каталіцкай царквы. Іншы характар, уласцівы

праваслаўнаму і каталіцкаму богаслужэнню, вымагаў адпаведных змен у музычным суправаджэнні набажэнства. Традыцыі грэка-каталіцкай царквы ўжо не маглі быць выкарыстаны ў поўнай меры. Хаця яшчэ доўгі час пасля ліквідацыі уніі ў народзе жылі элементы яе музычнай культуры.

Адным з найвышэйшых дасягненняў царквы была шматузроўневая разгалінаваная адукацыйная сістэма. Безумоўна, яна таксама не магла быць выкарыстана ў поўнай меры ў новых умовах. Так, амаль адразу была пастаўлена па-за законам практыка навучання ў заходніх універсітэтах і калегіях [5]. Нехарактэрным для Расійскай імперыі было таксама існаванне свецкіх адукацыйных устаноў пры манастырах. У выніку пачалася іх рэарганізацыя і ліквідацыя. Для замацавання разрыву з даўняй традыцыяй і рэарганізацыі адукацыйнай сістэмы па новых узорах праводзіўся таксама і перанос былых грэка-каталіцкіх навучальных устаноў на новае месца. Так, найбуйнейшыя школы пры Жыровіцкім і Супрасльскім манастырах былі перанесены адпаведна ў Вільню і Гродна [1, с. 9; 4, с. 302]. Адна за адною былі закрыты або рэарганізаваны многія навучальныя ўстановы грэка-каталіцкай царквы. Дарэчы, падобная сітуацыя склалася і з праваслаўнай царквой у Беларусі пасля далучэння яе да Расіі: нешматлікія навучальныя ўстановы, якія існавалі пры праваслаўных манастырах (як напрыклад, магілёўскія школы), былі закрыты.

Змянялася таксама і моўная практыка ў царкоўным жыцці Беларусі. У грэка-каталіцкім асяроддзі мела месца выкарыстанне беларускай мовы ў прапаведніцкай дзейнасці. На першых парах пасля ліквідацыі уніі яе выкарыстанне часткова захоўвалася. Аднак у практыцы праваслаўнай царквы Расійскай імперыі (незалежна ад рэгіёну краіны) было распаўсюджана максімальнае выкарыстанне рускай мовы. Таму падчас шматлікіх рэвізій беларускіх епархій у XIX ст. пастаянна ажыццяўляўся кантроль за добрым веданнем святарамі рускай мовы, а цэрквы апрача богаслужэбнай літаратуры маскоўскага друку забяспечваліся кнігамі ўзорных казанняў на рускай мове. Выкарыстанне беларускай мовы паступова змяншалася да поўнага яе выкаранення з царкоўнай сферы. Тое ж можна сказаць і пра каталіцкую царкву, якая на тэрыторыі Беларусі апрача сакральнай лацінскай мовы пры правядзенні катэхізацыі і ў казаннях выкарыстоўвала пераважна польскую мову. У выніку былыя прыхаджане грэка-каталіцкай царквы, якія былі вымушаны схіліцца ці да праваслаўнай ці да рыма-каталіцкай царквы, збліжаліся то з рускамоўным, то з польскамоўным асяроддзем.

Матэрыяльная культурная спадчына грэка-каталіцкай царквы захавалася значна лепш, бо яе захаванне ў меншай ступені залежала ад існавання стваральніка і носьбіта. Матэрыяльная спадчына не знікала

ўслед за знікненнем таго асяроддзя, у якім яна ўзнікла і бытавала. Хаця змяненне спецыфікі бытавання, меншая або поўная незапатрабаванасць гэтай спадчыны ў новых умовах вяла да значнага змяншэння яе колькасці.

Сказанае можна праілюстраваць на прыкладзе кніжнай спадчыны. У сувязі са змяненнем абрадавай практыкі, пераарыентацыяй на дагматычныя пазіцыі праваслаўнай або рымска-каталіцкай цэркваў амаль знікла запатрабаванасць у богаслужэбнай літаратуры грэка-каталіцкай царквы. Таму амаль адразу сталі прымацца меры па ліквідацыі выданняў, прызначаных для богаслужэння ў грэка-каталіцкіх храмах. Не прызначаная для вядзення набажэнства грэка-каталіцкая літаратура, за рэдкімі выключэннямі (напрыклад, ідэйна неадпаведныя выданні), пераходзіла ў кнігазборы праваслаўных, каталіцкіх і прыватных бібліятэк.

Гэтаксама амаль не прымалася спецыяльных мер па знішчэнні грэка-каталіцкіх архітэктурных помнікаў пасля ліквідацыі уніі. Многія храмы былі значна перабудаваны (часам, непазнавальна), што таксама сведчыць пра спробы адаптацыі новымі ўладальнікамі культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы да ўласных патрэб. Тым не менш, змены праводзіліся не ў адпаведнасці з мясцовай традыцыяй, часам узнікала неабходнасць ліквідаваць архітэктурныя элементы, не ўласцівыя праваслаўнай традыцыі, – амбоны, бакавыя алтары, элементы інтэр'еру (лаўкі, званочкі) і інш.

З выкарыстання ў праваслаўных цэрквах выводзіліся абразы, якія не адпавядалі ўсходняй традыцыі іканапісання, у храмах пачалося аднаўленне ці рэканструкцыя іканастасаў, у якіх месца старажытных абразоў занялі новыя іконы работы расійскіх жывапісцаў. Абсалютна не адпавядала практыцы расійскай праваслаўнай царквы выкарыстанне аб'ёмных скульптурных выяў ва ўнутраным аздабленні храмаў. Таму са скульптурай сапраўды вялася самая жорсткая барацьба. Больш пашанцавала тым скульптурным творам, якія трапілі ў каталіцкія касцёлы, дзе працягвалі шанавацца і выкарыстоўвацца па сваім асноўным прызначэнні.

Няздольнасць у поўнай меры інтэгравацца ў сістэму каштоўнасцей і сферу ўжытку новых уладальнікаў заставалася асноўнай прычынай страт культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы і ў XX ст. ў Савецкай Беларусі. У сувязі з палітыкай барацьбы з рэлігіяй загінула нямала культурных багаццяў нашай краіны. Зноў з-за неадпаведнасці новым умовам, «незапатрабаванасці» царкоўныя пабудовы і іх матэрыяльныя каштоўнасці знішчаліся ці канфіскаваліся. Вялікія масы народу па сваёй волі ці супраць яе адышлі ад царкоўнага жыцця. У

атэістычнай дзяржаве не было месца для царкоўных каштоўнасцей і помнікаў сакральнага мастацтва.

Такія ўмовы не маглі не спрыяць знікненню даўніх традыцый, знішчэнню ці змене функцыянальнага прызначэння істотнай часткі культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы. Вынікам таго стала знішчэнне і пераабсталяванне царкоўных пабудоў пад іншыя патрэбы (клубы, музеі, архівы, жылыя ці службовыя памяшканні і г.д.), канфіскацыя царкоўных каштоўнасцей (золата, срэбра, каштоўныя камяні, абразы, кнігі і інш.) для барацьбы з голадам і павышэння дабрабыту асобных устаноў, рэгіёнаў і дзяржавы ў цэлым.

Такім чынам, значная колькасць культурных багаццяў, якія засталіся пасля знікнення грэка-каталіцкай царквы, была знішчана на працягу наступнага паўтара стагоддзя. Мы не схільны вінаваціць у гэтым знішчэнні праваслаўную і каталіцкую цэрквы, як і дзяржаўныя структуры. Наадварот, можна казаць, што пераход часткі культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы да новых уладальнікаў станоўча паўплываў на яе захаванне, бо застаўшыся ў іх руках культурная спадчына працягвала быць запатрабаванай, гэта значыць працягвала сваё існаванне. Напрыклад, у выніку праведзенага намі аналізу кнігазбораў Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі было высветлена, што пераважная большасць кніжных помнікаў грэка-каталіцкай царквы захоўвалася да 1920-х гг. у праваслаўных цэрквах, манастырах і навучальных установах, а пазней трапіла ў дзяржаўныя зборы. Тое ж тычыцца іншых помнікаў. Тыя ж каштоўнасці, што не былі запатрабаваны, прыходзілі ў заняпад, знішчаліся, прападалі з народнай памяці. Напрыклад, пасля ліквідацыі базыльянскага манастыра пры Сафійскім саборы ў Полацку яго будынак быў закінуты, з яго знялі медзяны дах, які быў адпраўлены ў Пецярбург на будаўніцтва Ісакіеўскага сабора. Ад недагляду пабудова згарэла у выніку пажару. Магутны будынак датрываў да 1913 г., калі яго прадалі расійскаму падрадчыку, які разабраў сцены і сплавіў цэглу па Дзвіне ў Рыгу [2, с. 53–54]. Пабудовы, якія трапілі да новых уладальнікаў, напаткаў значна лепшы лёс: яны працягвалі выкарыстоўвацца па прызначэнню і, у пераважнай большасці, перажылі XIX і XX стагоддзі. Больш таго, перавод пэўнай часткі культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы ў XX ст. у бібліятэчныя, музейныя, архіўныя і іншыя зборы дазволіў забяспечыць іх лепшае захаванне, вывучэнне, а часам і папулярызацыю.

Такім чынам, мы не пагаджаемся са сцвярджэннем аб мэтанакіраванай вайне тых ці іншых сіл супраць культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы. На нашу думку, асноўнай прычынай страты значнай часткі гэтай спадчыны з'яўляецца яе незапатрабаванасць у новых умовах, якія склаліся пасля знікнення царквы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Далматов, Н. Краткое описание Супрасльского Благовещенского монастыря Гродненской губернии, Белостокского уезда / сост. архим. Николай. – Вильна: Тип. А. Г. Сыркина, 1885. – 12 с.
2. Ластоўскі, В. Выбраныя творы / В. Ластоўскі. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1997. – 512 с.
3. Марозава, С.В. Лёс культурнай спадчыны уніяцкай царквы ў Беларусі / С. В. Марозава // Спадчына. – 1996. – № 6. – С. 100 – 118.
4. Паевский, Л. С. Жировицкий и Брест-Литовский архивы (к вопросу о значении провинциальных архивов для западно-русского края) / свящ. о. Л. Паевского // Труды девятого археологического съезда в Вильне: 1893. В 2 т. / под ред. графини Уваровой и С. С. Слуцкого. – М. , 1895 – 1897. – Т. 1. – 1895. – С. 299 – 308.
5. Рождественский, С.В. Исторический обзор деятельности Министерства Народного Просвещения, 1802 – 1902 / сост. С. В. Рождественский; изд. М-ва нар. просв. – СПб.: Гос. тип., 1902. – 787 с., 17 л.

Суша Аляксандр Аляксандравіч – кандыдат гістарычных навук, вядучы бібліёграф, сакратар Вучонага савета Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі

УДК 2-9(476):303.446.4(476)

Я. Усошын (Мінск)

ГІСТАРЫЧНЫЯ АРТЫКУЛЫ ПРА УНІЮ Ў «ЛИТОВСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЯХ» У ПЯЦІДЗЕСЯТЫЯ ЎГОДКІ ЯЕ СКАСАВАННЯ

Автор на примере анализа статей, посвященных упразднению церковной унии в России, в «Литовских епархиальных ведомостях» прослеживает трансформацию идей и способов реконструкции истории унии в XIX в.

У 1889 г. адзначалася 50-годдзе ліквідацыі ў 1839 г. на саборы ў Полацку Берасцейскай Царкоўнай Уніі. З гэтай нагоды ў «Литовских епархиальных ведомостях» – органе Літоўскай праваслаўнай епархіі – былі надрукаваны шматлікія артыкулы і іншыя матэрыялы, прысвечаныя падзеі 1839 г. і яе гадавіне. Гэтыя артыкулы належаць да розных жанраў. Сярод іх ёсць панегірычныя вершы, казанні, прысвечаныя актыўным удзельнікам скасавання Уніі і самой падзеі.

Асаблівую ўвагу звяртаюць на сябе атрыкулы трох даследчыкаў Уніі, змешчаныя ў выданні: Міхаіла Каяловіча, Платона Жуковіча і Паўла Баброўскага. Яны прадстаўляюць розныя падыходы да феномену Уніі. Агульным для іх усіх з'яўлецца непрыхільнае стаўленне да так званай «польскай» плыні ва Уніі. Маючца на ўвазе прадстаўнікі

базыльянскага ордэна, з якімі звязваліся літургічны заняпад (у тым ліку і занядбанне славянскай богаслужбовай мовы), паланізацыя і заняпад «неманаскіх» структураў у царкве.

Адначасова трэба адзначыць шэраг разыходжанняў, якія далі пачатак працяглай палеміцы паміж М. Каяловічам і П. Баброўскім. Першым разыходжаннем была ацэнка ролі Брэсцкага капітула ў барацьбе супраць «польскай» партыі ва Уніяцкай царкве. П. Баброўскі ў сваім артыкуле «Противодействие базилианского духовенства стремлению белого духовенства к реформам русской греко-униатской церкви» паспрабаваў прадставіць Брэсцкі капітул пачынальнікам складанага грамадска-царкоўнага руху, які скончыўся скасаваннем Уніі і ўваходжаннем Уніяцкай царквы ў структуры Праваслаўнай царквы. Другім прынцыповым разыходжаннем быў погляд на ролю Іосіфа Сямашкі ў далучэнні ўніятаў да Праваслаўнай царквы. П.Баброўскі прадстаўляў І. Сямашку ўсяго толькі прадаўжальнікам справы, якую распачаў Брэсцкі капітул.

П. Баброўскі не згаджаўся з І. Сямашкам, які ў сваіх успамінах намякаў, што сваёй запіскай ён уратаваў уніятаў ад пераходу ў лацінства пасля рашэння пра абмежаванне дзейнасці базыльян. Даследчык указваў, што аналіз становішча уніяцкай царквы быў, верагодна, падрыхтаваны на аснове папярэдняй працы Брэсцкага уніяцкага капітула яшчэ да запіскі І.Сямашкі [1, с. 30]. Аднак, паводле М. Каяловіча, толькі І. Сямашка быў тым дзеячам, які захацеў далучыць уніятаў да праваслаўя [2, с. 190]. Іншыя дзеячы уніятаў імкнуліся толькі стварыць незалежную ад лацінскага касцёла царкоўную структуру, якая б захавала царкоўна-славянскую мову і стаяла на глебе «рускага напрамку», на паддаючыся ў «польскі бок» [2, с. 191]. М. Каяловіч упарта паўтараў пра тое, што Брэсцкі капітул не імкнуўся да з'яднання. Даследчык прызнаваў заслугі для «рускага» элементу і ўсходняй літургічнай царкоўнасці І. Лісоўскага і І. Красоўскага, але лічыў, што яны не зразумелі неабходнасці з'яднаць уніятаў з праваслаўем. М. Каяловіч нават прызнаваў заслугі і дзеячаў Брэсцкага капітула, але лічыў, што яго лінія была крокам назад у логіцы развіцця руска-ўсходняга руху ў глыбіні Уніяцкай царквы.

Зразумець пазіцыі абодвух навукоўцаў магчыма, калі паглядзець на іх грамадскія погляды. М. Каяловіч быў прыхільнікам ідэі рускага народа, да якога ён залічваў украінцаў і беларусаў. Асновай для народнага жыцця для яго было праваслаўе. П. Баброўскі не ставіў пад сумнеў слушнасць рашэння пра пераход уніятаў да праваслаўя, але імкнуўся пагладзець на гісторыю Уніі знутры. Для яго пунктам адліку, з якога ён глядзеў на гісторыю Уніі, была сама Унія, а для М. Каяловіча – рускі народ. Таму ад П. Баброўскага можна было пачуць, што лацінізацыя з'яўлялася пагрозай для існавання самой Уніі [3, с. 43].

П. Жуковіч, вучань М. Каяловіча, дэманструе яшчэ больш ускладнены падыход да праблемы Уніі. Ён імкнуўся паглядзець на гісторыю Уніі, як на гістарычны працэс, вартасны сам у сабе. Параўнаем пазіцыю П. Жуковіча з іншымі даследчыкамі. М. Каяловіч дае добрую ацэнку гісторыі Уніі толькі таму, што ёсць ў ёй «рускае», ці «праваслаўнае». П. Бабр оўскі спрабуе зламаць гэтую бінарную логіку праз імплантацыю ў сваю гістарычную рэканструкцыю неадназначную дзейнасць Брэсцкага капітула, якую, канешне, нельга расцэньваць як дзейнасць, накіраваную на зліццё ўніятаў з праваслаўнай царквой. П. Жуковіч не палемізуе з дзейнасцю Брэсцкага капітула, як гэта робіць М. Каяловіч; не імкнецца прадставіць І. Сямашку прадаўжальнікам справы капітула, як П. Бабр оўскі, але імкнецца разглядзець факты ў іх гістарычнай дынаміцы. У сваім артыкуле «Антоній Юрьевіч Сосновскій, соборный протоіерей» П. Жуковіч называе гэтага уніяцкага святара «героем рускай уніі ў барацьбе з (лацінізатарскім – Я.У.) насіллем» [4, с. 163]. Паводле П. Жуковіча, гэта яго дзейнасць аб'ектыўна аблегчыла ліквідатарам Уніі іх місію [4, с. 162].

Такім чынам, на прыкладзе артыкулаў трох вядомых даследчыкаў, якія былі апублікаваны ў «Литовских епархиальных ведомостях» за 1898 год, можна прасачыць трансфармацыю ідэяў і спосабаў рэканструкцыі гісторыі Уніі. М. Каяловіч выступае ў сваіх артыкулах як прадстаўнік нацыянальна-рускай плыні даследчыкаў, якім быў уласцівы своеасаблівы пурызм, г. зн. нежаданне прызнаваць нейкага пачэснага месца ў гісторыі тым уніяцкім дзеячам, якія адступалі ад логікі «рускага развіцця». П. Бабр оўскі спрабуе паглядзець на гісторыю знутры Уніяцкай царквы, застаючыся пры гэтым прыхільнікам усяго «рускага» і самога аб'яднання з праваслаўем. П. Жуковіч ідзе яшчэ далей у спробе аб'ектывізацыі гісторыі Уніі. Ён спрабуе рэканстуяваць Унію як нешта такое, што мае самастойную каштоўнасць для гісторыі краю.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Бобровский, П. О. Противодействие базилианского духовенства стремлению белого духовенства к реформам русской греко-униатской церкви / П. О. Бобровский // Литовские епархиальные ведомости. – 1889. – № 4–5. – С. 30.
2. Коялович, М. О. Пятидесятилетие воссоединения западнорусских униатов 1839 г. и историческое значение этого события / М. О. Коялович // Литовские епархиальные ведомости. – 1889. – № 23. – С. 190.
3. Бобровский, П. О. Противодействие базилианского духовенства стремлению белого духовенства к реформам русской греко-униатской церкви / П. О. Бобровский // Литовские епархиальные ведомости. – 1889. – № 6. – С. 43.
4. Жукович, П. Антоний Юрьевич Сосновский, соборный протоиерей / П. Жукович // Литовские епархиальные ведомости. – 1889. – № 20. – С. 162.

Усошын Яўген – гісторык, віцэ-дэкан грэка-каталіцкіх парафій г. Мінска і Мінскай вобласці.

УДК 281. 9 (091) (476)

З.С. Курьян (Мозырь)

ИЗ ИСТОРИИ УНИАТСКОЙ ЦЕРКВИ НА МОЗЫРЩИНЕ (XVIII – XIX вв.).

В статье рассмотрен процесс ликвидации униатской церкви в одном из уголков Минской губернии – на Мозырщине.

Включение белорусских земель в состав Российской империи привело к изменению конфессиональной политики в крае. Декларированная новыми властями «веротерпимость» на практике проявилась в ликвидации униатской и ограничении влияния католической церкви. После второго раздела Речи Посполитой на основе униатской Пинско-Туровской епархии возникла православная Минская епархия.

Информация источников о состоянии униатской церкви на Мозырщине в данный период довольно скупа. Отрывочные сведения представлены в ведомостях православных священников, которые сообщали своему руководству об отобранных у них униатами церквах. Так, туровский священник П.Загоровский доносил, что в 1763 г. были отобраны униатами церкви в Данилеговичах, Вересницах, Рычеве, Букче, Глинном. В 1786 г. в униатство были обращены православные Колненская, Люденевичская, Жидковичская и др. церкви [1, с. 9–11]. В XVIII в. в повете были построены новые униатские храмы в селе Велемичи, в Скригаловской слободе, в Ольгомеле, Острожанке, Вересницах, Лучицах, Макаричах, в местечке Давид-Городок. Многие из них под влиянием западной традиции приняли форму католических костелов [2, с. 22–24]. К 1793 г. в Мозырском повете оставались 52 православные церкви [3, с. 64].

Но были на Мозырщине места куда, по словам исследователей XIX в., уния проникнуть не смогла. В начале XIX в., писал один из них, в Турове было семь церквей, «которые сохранили православие во времена гонений и унии» [4, с. 98]. Религиозный консерватизм городов и местечек Полесья способствовал сохранению православия, «от того уния не смела заглянуть в такие селения полесские, как Давыд-Городок, Туров, Петриков и другие местечки». По мнению И. Эремича, белорусское Полесье менее любого другого уголка Западной России поддалось влиянию католической и униатской пропаганды, «и все коренные верования православные уцелели здесь в том самом виде, в каком они внушены были первыми просветителями русских славян». В

подтверждение этого И. Эремич писал: «Полесье до сих пор осталось непоколебимо верно православию, хотя униатству, по сравнению с католичеством, проще было обмануть религиозную бдительность народа. Униатская пропаганда велась осторожно, едва заметно и приобрела весьма мало, в сравнении с другими местностями, прозелитов. Различными путями оно проникло в двадцать каких-нибудь приходов полесских, и то самых бедных, малолюдных, изолированных, затерянных в малоизвестных трущобах, удаленных от больших дорог, судоходных рек и от бдительности православных братств и пастырей» [5, с. 203]. Данная точка зрения отражала официальную идеологию царской власти.

В 1794 г. в Минской губернии была обнародована грамота, призывавшая униатов переходить в православие. В 1795 – 1796 гг. в губернии первое место по числу присоединившихся к православию заняли Давыд-Городокский и Мозырский округа [6, с. 13]. Однако униатские священники не всегда хотели возвращаться или переходить в православие вместе со своими прихожанами – согласились только 24 священника из присоединившихся в 1795 г. 53-х церквей. Остальные 29 остались в унии. Неприсоединившихся выдворяли из церковных домов, но, как правило, они находили приют у местных помещиков. На помещичьих землях они сооружали каплицы и в них совершали богослужение, предлагали совершение церковных треб своим бывшим прихожанам.

Каждый переход/перевод в другую веру приводил к жалобам и разбирательствам. Случалось, помещики насильно «совращали» своих крестьян из православия и заставляли их возвращаться в унию [7, с. 4–5]. В 1793 г. мозырский священник И.Маковский обратился в консисторию с жалобой на земского писаря Ленкевича, который совратил крестьян двух сел в унию – «приказал на православном кладбище соорудить церковь, освятить ее униатским обрядом и физической угрозой и владельческой властью принудил быть при отправлении службы» [8, с. 1].

Официально католическому и униатскому духовенству не разрешалось совращать в свою веру православных. Однако политика воссоединения униатов, проводимая духовными и светскими властями, не всегда имела желаемые результаты. Так, жители села Даниловичи присоединились к православию, но затем под угрозой со стороны помещика вернулись в униатство. Архиепископ минский и волынский Иов объяснил причину этого следующим образом: «В двух приходах – среди всецельного униатского и римско-католического населения – воссоединившиеся перестали ходить в православные церкви в результате фанатической ненависти, издевательств и преследований от

своих соседей» [9, с. 115]. В ответе архиепископу Иову минский губернатор не считал вернувшихся в унию крестьян совращенными и предлагал оставить их в спокойном исповедании их веры. Сокращение числа униатских церквей влекло за собой проблемы для оставшихся в униатстве прихожан в получения треб по своему обряду.

Указами 1819 и 1828 гг. запрещалось строить новые церкви для иноверцев без разрешения губернского правления, а в случае чрезмерного увеличения прихода, строительство позволялось, но в строгом соответствии с количеством дворов. В 1825 г. без разрешения правления униаты построили церковь в имении Симоничи. Только спустя 12 лет им разрешили освятить церковь по своему обряду [9, с. 134].

В 1795 г. были ликвидированы Туровская и Пинская униатские епархии, при этом Туровская епархия была преобразована в Брестскую. С 1810 г. униаты Мозырского уезда административно подчинялись Брестской епархии. Все униатские церкви и их настоятели находились под надзором местных благочинных. В каждом благочинии было по несколько церквей. Несмотря на поддержку властью политики воссоединения, униатская церковь в уезде продолжала существовать еще долго, о чем свидетельствуют протоколы визитов Брестской епархии [9, с. 109]. Властям нередко приходилось улаживать конфликты, возникавшие из-за необходимости соблюдать указ о высылке униатских священников из приходов, присоединившихся к православию.

В середине 30-х гг. XIX в., по сведениям И. Эремича, на Полесье верными унии оставались только 7 приходов. Униатство на Полесье, по мнению многих исследователей XIX в., имело свои особенности и в большей степени было связано с православием, чем с католичеством. «Униаты исправно посещали храмовые праздники православных, отправлялись на богомолье в Киев и Жировицы, сельские униатские священники на храмовых праздниках и в других случаях нередко принимали участие в богослужениях православных, и зачастую роднились с православным духовенством» По мнению И. Эремича, белорусское Полесье менее всякого уголка Западной России поддалось влиянию пропаганды, «и все коренные верования православные уцелели здесь в том самом виде, в каком они внушены были первыми просветителями русских славян» [5, с. 203].

В конце 1830-х гг. переход в православие особенно стимулировался и контролировался властями. В 1834 г. управляющий Туровским казенным имением уведомил о желании крестьян с. Переров и д. Хлупина перейти в православие. В списке было 54 фамилии, напротив

которых крестьяне в знак подтверждения своей воли поставили по три крестика.

Сохранилась опись имущества Перeровской униатской церкви: «Церковь деревянная вместительная, во всем прочная, построена планом греко-латинской церкви. Алтарь и царские ворота покрыты в большей части железом. Сосуды – 2 чаши серебряные вызолоченные внутри, гробницы – 3 (2 серебряные внутри), диски серебряные вызолоченные – 2, кадильницы – 2, крест позолоченный – 1, побеленный – 1, корон – 9, одежды – 7 риз, есть колокольня деревянная прочная, колоколов – 3» [10, с. 42–47]. Однако основная масса униатских церквей была старой и ветхой.

После воссоединения в 1839 г. униатов униатские традиции еще долго сосуществовали на Мозырщине с православными. Характеризуя религиозную ситуацию в крае, П. Шпилевский писал: «Мозырское православие умело твердо вынести продолжительную борьбу с католицизмом, распространявшим унию, энергичнее других соседних округов, отстояло свои древние права, так что Мозырь менее других западнорусских городов пострадал от нововведений униатской пропаганды. В Мозырском крае чистота православного учения во время унии сохранилась во всей своей неприкосновенности не только между простым народом, но даже между городскими обывателями» [11, с. 22].

Характеризуя состояние православия в Минской губернии в середине XIX в., И. Зеленский отмечал: Все помещики и чиновники, а также половина шляхты– католики, тогда как прихожане православных церквей состоят почти исключительно из крестьян. Притом, более половины православных состоит из бывших униатов. Однако, несмотря на количественный рост православных приходов и окончательное воссоединение, состояние притчев оставляло желать лучшего, а отношение самих «новых» православных к вере часто было равнодушным. Примерами тому были факты: многие «новые» православные называли свою церковь «схизматицкою», чиновники и шляхта продолжали молиться по польским молитвенникам, некоторые священники и их жены не умели говорить по-русски; значительная часть воссоединенных храмов находилась в состоянии нищеты и разрушения. Более того, внутреннее убранство униатских церквей осталось прежним, несмотря на то, что они стали православными, и даже обряды зачастую оставались католическими [1, с. 570].

Анализируя конфессиональную ситуацию в Минской губернии в середине XIX в., И.Зеленский писал: «Исследуйте душу бывшего униата – и вы, зачастую, найдете в ней такие черты, которые прямо указывают на полный индифферентизм, на какое-то равнодушие в деле веры. Спросите, например, у бывшего униата, какой он веры: «а казенной, панночку» ответят вам некоторые, разумея под этим названием, конечно, веру православную» [12, с. 444].

Вплоть до конца XIX в. в церковной обрядности и богослужении продолжали существовать униатские традиции. Причем, по мнению И. Эремича, причиной подобных явлений было не столько влияние практики, оставшихся верными униатству священников, сколько употребление богослужебных книг эпохи унии. Несмотря на запрет, ими продолжали пользоваться православные священники, т.к. новые книги были очень дороги и недоступны для большинства бедных полесских церквей. Живучесть униатских традиций заставляла православных священников подстраиваться, а порой и использовать их в богослужении. «Выбрось он (православный священник) из известной обрядности что-либо к чему так присмотрелись передовые его прихожане, что так сильно действует на их чувства и воображение, считается ими частью обряда или таинства, – и его сочтут непровославным» [5, с. 2].

Так, священники вынуждены были по униатской традиции упоминать имена хозяев села во время литургии, троекратно обходить церковь после службы, обливать водой крестившихся, связывать руки брачующихся платком, разрешать класть в гроб водку, трубку и другие предметы, любимые при жизни. «Прикажи священник положить покойника без шапки, на стол, а не на лавку – и он потеряет доверие, и в селе назовут его жестоким, беспокойным нарушителем старины и своевольным нововводителем чуждых народу обычаев».

Таким образом, воссоединение униатов с православными на Мозырщине проходило в русле государственной политики. Несмотря на, казалось, их быстрый переход в уезде это не привело к полному исчезновению униатства. Оно еще долго прочно сохраняло корни в обрядовой стороне православия на Мозырщине.

Список источников и литературы

1. Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 64.
2. Памятники Православия и русской народности в Западной России в XVII – XVIII вв. / сост. прот. Ф.Титов. – Киев, 1905.

3. Курьян, З. С. Из истории православной церкви в Мозырском уезде в конце XVIII – середине XIX в. / З. С. Курьян // Религия и общество: актуальные прблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов / под общ. ред. В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2006.
4. Памятная книжка Минской губернии на 1878 год. – Ч. 1. – Мн., 1878.
5. Эремич, И. Очерки Белорусского Полесья / И. Эремич // Вестник Западной России. – Кн. X. Т. IV. – Вильно, 1867.
6. Сяховіч, В. А. Далучэнне уніятаў Мінскай губерні да праваслаўя ў 1794 – 1795 г. / В.А.Сяховіч // Веснік БДУ. – 2000. – № 3.
7. НИАБ. – Ф. 384. – Оп. 1. – Д. 25.
8. НИАБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 418.
9. Хроника Уборцкого Полесья. – Минск, 2001.
10. НИАБ. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 10384.
11. Шпилевский, П. М. Мозырщина / П. М. Шпилевский // Вестник Западной России. – Кн. X. Т. IV. – Вильно, 1867.
12. Зеленский, И. Материалы для географии и статистики России: Минская губерния / И.Зеленский. – Т. II. – СПб., 1864.

Курьян Зинаида Семёновна – старший преподаватель, Мозырский государственный педагогический университет им. И.П. Шамякина.

УДК 271.4(476):930.25(476)

І.Г. Шыдлоўская (Гродна)

ЛЁС АРХІВА УНІЯЦКІХ МІТРАПАЛІТАЎ

В статье показаны путешествие во времени и пространстве, а также история описания документального комплекса, который сформировался в процессе деятельности униатской церкви.

На працягу існавання уніяцкай царквы пры мітрапалітах існавала свая канцылярыя, у якой назапашваліся дакументы рознага характару. З цягам часу гэтыя матэрыялы склалі вялікі комплекс, сёння вядомы пад назвай «Архіў уніяцкіх мітрапалітаў». Гэта каштоўны архіў па гісторыі не толькі царкоўнай уніі, але і па гісторыі самага вялікага ў часавых межах перыяду нашай гісторыі – перыяду Вялікага княства Літоўскага.

Велізарная частка архіва уніятаў захоўваецца ў Расійскім дзяржаўным гістарычным архіве ў Санкт-Пецярбургу, у фондзе № 823, і мае назву «Канцылярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх цэркваў у Расіі». У фондзе сабрана 5850 адзінак захоўвання, якія ахопліваюць прамежак часу ад 1470 па 1871 г. Надзвычай багатая і разнастайная інфармацыя пра унію на Беларусі змяшчаецца таксама ў архівах і рукапісных аддзелах бібліятэк Літвы, Польшчы, Расіі, Украіны [6].

Уніяцкае духавенства назапасіла і зберагло шмат дакументаў пра суіснаванне хрысціянскіх канфесій, змену іх суадносін у канфесійнай структуры грамадства, міжканфесійныя канфлікты. Акрамя шырокага кола ўласна царкоўных дакументаў (указы духоўных праўленняў, богаслужэбныя кнігі, вопісы царкоўнай маёмасці, метрычныя кнігі, інвентары [9] і г. д.), якія дапамагаюць уявіць царкоўнае жыццё уніятаў, у названым фондзе прысутнічаюць дакументы, што адлюстроўваюць палітычныя падзеі гісторыі Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай. Яны падаюць шматлікія матэрыялы пра войны XVII – XVIII ст. Значную частку фонду складаюць фінансавыя і маёмасныя справы, прывілеі, дарчыя акты, тэстаменты, матэрыялы судовых працэсаў. Выклікаюць цікавасць дакументы па гісторыі асветы Беларусі, звесткі з генеалогіі беларускай шляхты, аб побыце і сямейных адносінах, сфрагістычныя матэрыялы. Архіў уніяцкіх мітрапалітаў змяшчае таксама звесткі па гісторыі беларускага мастацтва [6, с. 121].

Да адмены Брэсцкай царкоўнай уніі архіў уніяцкіх мітрапалітаў называўся «Мітрапалітанскім» або «Мітрапалітальным архівам». Колькі ён фарміраваўся, столькі ішла праца па яго ўпарадкаванню і апісанню. Першы вопіс архіва зрабіў у 1699 г., паводле загаду мітрапаліта Л. Заленскага, яго капелан, базыльянскі манах Язэп Сапаровіч, які з 1709 г. быў старшым Лаўрышаўскага манастыра. У гэты час архіў знаходзіўся ў мітрапалічым маёнтку Рута (Наваградскае ваяводства). Вопіс Сапаровіч сістэматызаваў па прадметах, геаграфічных паказальніках і асабістых імёнах у алфавітным парадку. На дакуменце ўказвалася яго назва, кароткі змест (не заўсёды) і дата. Свой вопіс Сапаровіч назваў: «Archivum Metropolitanum или Каталог» [2, с. 2].

На працягу ўсяго існавання архіва уніяцкіх мітрапалітаў ён неаднаразова падвяргаўся псаванню. Акрамя гэтага, уніяцкія мітрапаліты не мелі пастаяннай рэзідэнцыі, што таксама негатыўна сказвалася на стане архіва. Разам з мітрапалітам па яго рэзідэнцыях і розных маёнтках падарожнічаў і яго архіў або ў поўным складзе, або разбіты на асобныя часткі. Мітрапалічы архіў пабываў у Навагрудку, Варшаве, Гродку, Струні, Львове, Радамышлі, Луцку, Сеняве, Быцені і інш. [1, с. 6].

У другой палове XVIII ст. зноў паўтараецца праца па разбору і апісанню архіва. Яе здзейсніў да 1763 г. архівіст і капелан полацкага архіепіскапа базыльянін Аўгусцін Война. Да складзенага ім вопісу Война дадаў «Реестр остатка найденных бумаг» [2, с. 2]. Акрамя гэтага, у XVIII і пачатку XIX ст. быў складзены шэраг кароткіх тэматычных вопісаў асобных груп дакументаў архіва уніятаў.

У 1808 г. па рашэнню Слонімскага ніжняга земскага суда архіў быў перададзены ў ведамства брэсцкага епіскапа Ясафата Булгака і

захоўваўся ў Быцені (тады – Слонімскі павет) [10, с. 105]. Напярэдадні вайны напалеонаўскай Францыі з Расіяй, у красавіку 1810 г., архіў быў перавезены ў Вільню, дзе спакойна перачакаў ванныя нягоды. Пры пераездзе мітрапаліта Булгака ў Полацк у кастрычніку 1828 г. туды перавезлі і архіў. У лютым наступнага года пасля праверкі архіў перапраўілі ў Санкт-Пецярбург на пастаяннае месца прабывання апошніх уніяцкіх мітрапалітаў. Архіў размясціўся ў памяшканні Грэка-уніяцкай духоўнай калегіі на Васільеўскім востраве. Пасля скону ў 1838 г. мітрапаліта Булгака камплектаванне архіва спынілася.

Пазней тую частку архіва, што заставалася ў Вільні, таксама прывезлі ў Пецярбург. Увесь архіўны збор быў перададзены ў Беларуска-Літоўскую калегію, якая ў той час кіравала справамі былых уніятаў. У 1840 г. у Радамышлі, на Украіне, дзе ў апошнія гады Рэчы Паспалітай знаходзілася мітрапалічая рэзідэнцыя, была знойдзена яшчэ адна частка архіва. Паводле прапановы літоўскага епіскапа Іосіфа Сямашкі і з дазволу Сінода, справы прывезлі ў Пецярбург у Беларуска-Літоўскую калегію [1, с. 7].

Хоць Брэсцкая царкоўная унія была ліквідавана ў 1839 г., пачатак сапраўднай вайне супраць спадчыны уніяцкай царквы быў пакладзены ў 1833–1834 гг., а вось заканадаўчая база пад яе знішчэнне была падведзена яшчэ раней [5, с. 100]. У гэты час зачыняліся уніяцкія цэрквы, навучальныя установы, культавыя пабудовы перадаваліся ў праваслаўнае ведамства, выкараняліся уніяцкія набажэнскія спевы, адмяняліся святы, якіх не было ў праваслаўнай царкве, нават падлягаў выкараненню звычай даваць пры хрышчэнні імёны святых, шанаваных уніяцкай царквой; выганялася з царквы беларуская мова. Сёння богаслужэбныя кнігі беларускіх уніятаў, рукапісныя і друкаваныя, – вялікая рэдкасць. Культурная спадчына уніяцкай царквы у гэтыя нялёгкія для яе часы ў значнай ступені была страчана ў выніку мэтанакіраванага знішчэння.

Але вернемся да лёсу архіва уніяцкіх мітрапалітаў. 14 жніўня 1843 г., пасля закрыцця Беларуска-Літоўскай калегіі, мітрапалічы архіў на працягу некалькіх гадоў перадаваўся ў архіў Сінода. Разборам архіва ў 1840-я г. займаліся чыноўнікі гэтай калегіі: Ігнат Пільхоўскі, Іван Канюшэўскі, Леў Панькоўскі, Ф. І. Серна-Салаўевіч. Агляд дакументаў архіва ў 1844 г. зрабіў рэдактар Археаграфічнай камісіі протаіерэй Іван Грыгаровіч. Ён выявіў невядомы раней значны збор дакументаў XV – XVII ст. гістарычнага і юрыдычнага зместу. Канчатковая перадача архіва была здзейснена толькі ў 1847 г. [2, с. 2].

Матэрыялы з архіва уніяцкіх мітрапалітаў былі ўпершыню надрукаваны ў гісторыка-дакументальных зборніках: «Акты, относящиеся к истории Западной России», «Акты, относящиеся к

истории Южной и Западной Росии», а таксама ў часопісе «Вестник Юго-Западной и Западной России» [4, с. 29].

Па ініцыятыве І. І. Грыгаровіча 6 снежня 1865 г. была створана Камісія па апісанню і прывядзенню ў належны стан спраў, якія захоўваліся ў архіве Сінода. Перагляд і апісанне архіўных спраў прызначаныя для гэтага супрацоўнікі рабілі (з перапынкамі) амаль поўстагоддзя. Менавіта ў гэта час мітрапалічы архіў атрымаў назву, пад якой і вядомы сёння, –«Архіў заходнерускіх уніяцкіх мітрапалітаў».

Спачатку апісанне архіва Камісія даручыла прафесару Санкт-Пецярбургскай духоўнай акадэміі М. В. Каяловічу, які з-за цяжкай хваробы не змог закончыць справу. Далейшая праца па разбору архіва была даручана яго вучню, кандыдату багасloўя Санкт-Пецярбургскай духоўнай акадэміі С. Г. Рункевічу. Пасяджэнне Камісіі 2 снежня 1893 г., разгледзіўшы прадстаўленую Рункевічам частку апісання архіва, накіравала работу ў друк.

Так у 1897 г. выйшаў першы том пад назвай «Описание архива западнорусских униатских митрополитов» [7]. Гэты том змяшчаў апісанне 1065 дакументаў, якія былі складзены ў прамежак часу з 1470 па 1700 г. Апісанне дакументаў было здзейснена ў храналагічным парадку. Спачатку стаіць дата дакумета, затым назва, мова, на якой напісаны дакумент, колькасць аркушаў, змест, а таксама палеаграфічныя і бібліяграфічныя звесткі. Калі дакумент быў раней апублікаваны, гэта адзначалася.

Праз 10 гадоў выйшаў другі том «Описания архива западнорусских униатских митрополитов» [8], у ім змяшчалася апісанне дакументаў з 1701 па 1839 г. Прынцып пабудовы другога тома быў падобны да першага. Акрамя трох паказальнікаў, якія былі ў першым томе (асабовы, месца і прадметны), яшчэ прысутнічаў храналагічны.

Апісанне тома рэдагаваў С. Рункевіч, які ў прадмове да яго адзначыў, што пад кіраўніцтвам выкладчыка Санкт-Пецярбургскай акадэміі П. М. Жуковіча распачата праца над трэцім томам. Але яна завершана не была. У 1905 г. трэці том пачаў друкавацца, аднак падзеі 1917 г. перарвалі яго выданне. Лёс яго нам невядомы, слядоў працы Жуковіча ў савецкі час знойдзена не было.

Праца па разбору мітрапалічага архіва ўзнавілася толькі ў 1952 – 1953 г., а затым – у 1959 – 1960 г. У выніку гэтай работы 315 дакументаў былі падкладзены да тых адзінак захоўвання, якія ўжо ўвайшлі ў першы і другі вопісы фонда. Пры гэтым ніякіх спецыяльных адзнак не было зроблена. З тых матэрыялаў, якія архівісты не змаглі падкласці да ўжо сфарміраваных раней спраў, быў складзены трэці, машынапісны вопіс, складзены да снежня 1962 г. У гэты вопіс былі ўключаны дакументы з 1407 па 1871 г.; ён складаўся з 1587 адзінак захоўвання [2, с. 4].

Пазней выдаваліся працы па архіву уніяцкіх мітрапалітаў, але яны насілі даведачны характар. У сувязі з павышэннем цікавасці да вывучэння архіва ў наш час была выдадзена ў 1999 г. праца « Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы па гісторыі царквы ў Беларусі XV – XIX стст. у фондзе «Канцылярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх цэркваў у Расіі».

«Архіву уніяцкіх мітрапалітаў», як і іншым архівам Вялікага княства Літоўскага, выпаў вельмі складаны лёс. Перыядычна дакументы архіва падвяргаліся знішчэнню, як свядомаму, так і выпадковаму [3, с. 11 – 12.]. Тым не менш, значная колькасць дакументаў архіва захавалася і зараз складае вялікі фонд у Расійскім дзяржаўным гістарычным архіве. Дакументы гэтага фонду ўтрымліваюць унікальныя звесткі як па гісторыі царквы, так і па іншым галінам дзяржаўнасці Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы па гісторыі царквы ў Беларусі XV – XIX стст. у фондзе « Канцылярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх цэркваў у Расіі» : Даведнік / Склад. С. І. Паўловіч, Т. М. Мальцава. – Мінск-Полацк, 1999.
2. Иванов, Ю. Н. История описания архива западнорусских униатских митрополитов / Ю.Н. Иванов // Хрысціянства у гістарычным лёсе беларускага народа: зб. навук. арт. / ГрДУ імя Я. Купалы / рэдкал. С. В. Марозава [і інш.]. – Гродна: ГрДУ, 2008. – С. 13 – 18.
3. Караў, Д. Архіўная спадчына Вялікага княства Літоўскага і беларускія архівы ў канцы XVIII – пачатку XX ст. / Д. Караў // Спадчына. – 1996. – № 1. – С. 3 – 25.
4. Коренева, С. А. Из истории архива униатских митрополитов / С. А. Коренева / Архівы на шляху XXI ст.: гісторыя, спадчына, сучаснасць. матэрыялы другога беларуска-французскага архіўнага семінара. Мінск, 8–10 лютага 2000 г. / пад рэд. К.І.Козака, У.Н.Сідарцова, М.Ф.Шумейка.– Мінск: НАРБ, 2003. – С. 28 – 30.
5. Марозава, С. В. Лёс культурнай спадчыны уніяцкай царквы ў Беларусі / С.В. Марозава // Спадчына. – 1996. – № 6. – С. 100 – 118.
6. Марозава, С. В. Архіў уніяцкіх мітрапалітаў / С. В. Марозава / Замежная архіўная беларусіка: матэрыялы міжнароднай канферэнцыі, г. Мінск, 25 – 26 кастрычніка 1996 г. – Мінск, 1998. – С. 115 – 123.
7. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – Т. I: 1470 – 1700. – СПб.: Синод. тип., 1897. – 1502 с.
8. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – Т. II: 1701 – 1839. – СПб.: Синод. тип., 1907. – 1631 с.
9. Палуцкая, С. В. Інвентары базыльянскіх манастыроў як крыніца па гісторыі культуры Беларусі / С. В. Палуцкая // Тэзісы міжнароднай навукова-тэарэтычнай канферэнцыі «Архівазнаўства, крыніцазнаўства, гістарыяграфія Беларусі: стан і перспектывы», Мінск, 1 – 2 снежня 1993 г. / Камітэт па архівах і справаводству пры Савеце Міністраў РБ, Беларускі навукова-даследчы цэнтр дакументазнаўства і архіўнай справы, БДУ, Нацыянальны архіў РБ. – Ч. 1. – Мінск, 1993. – С. 147 – 151.

Шыдлоўская Ірына Генрыхаўна – магістрантка кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

УДК 303.446.4:271.2(476)

С.В. Силова (Гродно)

РОССИЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О ПОЛОЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БЕЛАРУСИ В XIX в.

В статье исследуются основные позиции и взгляды российских историков XIX – XX веков на роль Православной Церкви на белорусских землях в конце XIX – начале XX в., изменение ее статуса. Рассматриваются взгляды российских историков, их оценки влияния Православия и Православной Церкви на формирование национального и исторического самосознания жителей Беларуси в XIX в. Определены основные исторические исследования и проведена систематизация материалов по истории Православной Церкви на белорусских землях, выявлены проблемы ее дальнейшего изучения в историографии начала XXI века.

В результате трех разделов Речи Посполитой народ Беларуси вновь оказался в другой стране – в составе Российской империи. Однако в конфессиональном плане присоединенные территории не представляли собой территорию православную. Большинство жителей белорусских деревень были униатами, представители же шляхты в большинстве своем были католиками. Действовала только одна Могилевская православная епархия. Так как же рассматривали российские историки историческую миссию России на присоединенных землях?

Прямую программу действий указала российская императрица Екатерина Великая, провозгласив свою формулу «отторженные возвратих». Это стало лейтмотивом многих работ историков XIX –начала XX веков.

Н.Данилевский, приводя исторические примеры попыток привить разным народам чуждую для них культуру, проводит аналогию с прививками растениям и пишет: «Надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решаться на такую операцию, обращающую его в средство для другой цели, лишающую его возможности приносить цветы и плоды sui generis (своего рода – Авт.); надо быть твердо уверенным, что из этих цветов и плодов ничего хорошего в своем роде выйти не может. Как бы то ни было, прививка не приносит пользы тому, к чему прививается, ни в физиологическом, ни в культурно-историческом смысле» [8]. Невозможность передачи культуры от одного народа другому утверждал и О.Шпенглер. В своем фундаментальном труде «Закат Европы» он писал, что чужую цивилизацию народ в целом принять не может в силу того, что культура – это самовыражение коллективной души народа. Шпенглер сформулировал

идею «взаимонепроницаемости» культур. Консерватизм привел к тому, что белорусы с внешней стороны стали подобны мягкой глине, которой можно придать любую форму. Об этом ярко свидетельствует воспоминания тех, кто сталкивался с белорусами в повседневной жизни или изучал их историю. Например, в отчете виленского генерал-губернатора Ф.Я.Мирковича за 1841 год, опубликованном в журнале «Русский Архив», говорится, что политика русификации в крае, которая проводилась после восстания 1830 – 1831 годов, вызывает крайнее неудовольствие в польском дворянстве и католическом духовенстве. При этом Миркович замечает: «Два эти сословия совершенно управляют умом, волею и совестию народа (т.е. белорусов), не имеющего никакого чувства самобытности и постоянно готового повиноваться той власти, которая им будет руководить» [28]. В свою очередь, автор «Истории Литовского государства с древнейших времен» П.Д.Брянцев писал: «В Белоруссии католические миссионеры и помогавшая им шляхта не встретили особенного сопротивления со стороны православного населения, потому что оно здесь было запугано и забито еще раньше. Белорусы, по свидетельству современников, «как безответные овцы, подгоняемые дубьем и палкою, шли или в костел для принятия католицизма, или в униатскую церковь для объявления себя униатами» [28]. По мнению большинства российских историков, консерватизм белорусов сыграл злую шутку с униатской церковью. Ее создатели, как мы уже отмечали, видели в ней средство изменения духовно-культурной самоидентификации народов бывшего ВКЛ. Вместо этого уния в условиях цивилизационного давления оказалась убежищем для народа, который не хотел менять свою самоидентификацию. «Под покровом унии» они хранили свои древние традиции, культуру и «старые православные убеждения».

Достаточно сказать, что территория Белоруссии стала ареной ожесточенной цивилизационной схватки между Россией и Польшей, русскостью и полонизмом, православием и католицизмом. В этой схватке поляки делали ставку на то, что белорусы в результате многовекового цивилизационного наступления на них стали уже ближе к ним, чем к России. В свою очередь, суть и смысл этой борьбы для России наиболее емко выразил обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев в письме от 21 сентября 1899 г. к молодому императору Николаю II: «… на Литве и Юго-Западном крае масса русского народа представляет предмет исторической, доныне длящейся тяжбы между Россией и Польшей. Все тайные усилия католической Польши обращены к тому, чтобы эта масса стала католическою и, стало быть, польскою. Это вопрос жизни и смерти между ними и нами: быть или не быть России. И потому у поляка его религия неотделима от его

страстного национального стремления, от его ненависти к России и служит для него орудием политической интриги против русского государства. Напрасно стали бы мы надеяться, что папа захочет отделить интересы своей Церкви от интересов польской национальности; да если б и захотел, его не послушали бы, и по прежнему каждый польский священник, каждый епископ, каждая женщина в руках своего ксендза продолжали бы свое дело подпольной вражды к России с ее Церковью и возбуждения во всех и каждом злобной ненависти ко всему русскому» [34].

Очевидно в этой цивилизационной борьбе главная схватка разгорелась вокруг униатства, как главного инструмента польского воздействия на белорусов и украинцев. Эта борьба шла с переменным успехом. Кроме этого правительство Российской империи не пресекло влияние на население присоединенных областей католического духовенства. Это проистекало из принципа веротерпимости, провозглашенного императрицей Екатериной II. «Как всевышний Бог, – писала императрица в указе Св. Синоду от 1773 г., – терпит на земле все веры, то и Ее Величество из тех же правил, сходствуя Его святой воле, в сем поступать изволит, желая только, чтобы между ее подданными всегда любовь и согласие царствовали». На основании такого принципа и из ложных опасений перед мнимым фанатизмом православного духовенства, деятельность православных миссий была ослаблена. Поощрительные меры к крещению иноверцев были отменены, кроме трехлетней льготы новокрещеным. Этого мало – иноверному духовенству (ксендзам, муллам, ламам) назначались казенные средства содержания, каких не имели даже и православные священники. Т.е. в Белоруссии под русской властью сохранялся духовно-культурный раскол общества, и белорусские крестьяне продолжали испытывать как экономический, так и цивилизационный гнет. Во-вторых, униатская церковь здесь вообще была лучше организована, чем на Украине, и ее духовенство, более латинизированное, пользуясь покровительством польских землевладельцев, было менее доступно православному влиянию. Наконец, нельзя не заметить, что в этой ситуации выработанный белорусами консерватизм начал работать не только против латинства, но и против Православия. В районах, где уния утвердилась и пустила корни, униатство уже воспринималось как седая и освященная древность. В результате в лоне униатской церкви в начале XIX в. остались более полутора миллионов белорусов.

В своей знаменитой записке 1827 г. будущий митрополит Иосиф Семашко писал: «Я уверен, что мало отыщется в Римском обряде крестьян русского происхождения, которые бы не присоединились к оному уже во время Российского правления» [21]. Можно с достаточной

уверенностью предположить, что если бы русское правительство и далее действовало или бездействовало в том же духе, то униаты просто растворились бы в недрах польского латинства, и Северо-Западный край Белоруссии был бы навсегда цивилизационо потерян для России. Об этой опасности прямо предупреждал Семашко: «… может быть, довольно одного благоприятного случая, и полтора миллиона Русских по крови и языку своему отчуждены будут навсегда от старших своих братьев» [21]. Для Российской империи это должно было стать страшным ударом. Проиграв цивилизационной столкновение с поляками в Белоруссии, она никогда бы уже не смогла закрепить за собой эти территории. Ее власть в таком случае могла бы держаться только на грубой военной силе и только временно, со всеми вытекающими из этого геополитическими последствиями. Но трудно себе даже представить, какой катастрофой это должно было обернуться для белорусского народа. Северо-Западная часть Белоруссии: нынешние Гродненская, часть Брестской, Минской и Витебской областей – со всем своим исконно русским населением – окончательно выпали бы из сферы влияния Восточно-христианской цивилизации и просто стали бы неотъемлемой частью Польши. Одновременно православные белорусы Юго-Востока под влиянием обострения до крайних пределов цивилизационного столкновения неизбежно должны были пополнить великорусское племя.

Это понял император Николай I, который всегда испытывал по отношению к Польше инстинктивную неприязнь. Он «тотчас же по восшествии на престол обнаружил энергичное желание действовать в духе русском» и постарался облегчить для России цивилизационную обстановку в крае. С первых дней нового царствования обнаружилось стремление правительства к усилению изучения русского языка в Виленском учебном округе. В университете и в средних учебных заведениях вводились предметы на русском языке: история, география, статистика. Усиливалось, особенно в Главной католической семинарии в Вильно, изучение славянского и русского языков. Так же начали предприниматься осторожные меры по реформированию униатской церкви, призванные остановить процесс ее латинизации и хотя бы внешне приблизить к Православию. Все эти действия не носили планомерного характера и не могли переломить цивилизационную ситуацию. У правительства Российской империи не было опоры в крае. Вспомним, высший слой – помещики и шляхта-католики и примыкающее к ним римское духовенство – почти все без исключения патриоты Речи Посполитой и враги России. Униаты крестьяне – самим правительством оставлены в порабощении у польских землевладельцев, и не имели возможности проявить собственную волю. Униатское

духовенство существенно латинизировано и уже имеет больше сходства с ксендзами, чем с православными священниками. Однако опора у России в Белоруссии все-таки была. В недрах униатской церкви у многих священников существовали проправославные и прорусские настроения. Многие из них прошли курс наук в католической Главной семинарии в Вильно, т.е. это была наиболее образованная часть униатского духовенства. Именно из их среды в конце 20-х гг. XIX столетия промысел Божий вывел на историческую сцену будущего архиерея-воссоединителя Иосифа Семашко. Мнения о его деятельности и личности крайне противоречивы. Одни считают его предателем католицизма, своекорыстным и беспринципным человеком. Другие ставят вопрос о причислении владыки Иосифа к лику святых. Одни утверждают, что Семашко был просто захвачен потоком царской политики, ведущей к ликвидации униатской церкви. Другие полагают его инициатором и главным деятелем воссоединения. Религиозные и морально-нравственные мотивы, а так же принципы и степень влияния деятельности архипастыря на интересующие нас исторические события, – это предмет особых исследований. Ограниченные объемом материала, мы можем только засвидетельствовать, что пристальное изучение всех сторон жизни и трудов владыки Иосифа открывает перед нами потрясающее величие и кристальную чистоту его личности, а также то, что он действительно после польского восстания 1830 – 1831 гг. являлся главным движителем подготовки воссоединения униатов. Он сумел собрать вокруг себя группу единомышленников из уже упоминавшейся среды образованного униатского духовенства и при поддержке правительства, следуя плану, представленному им императору Николаю I в Записке от 5 ноября 1827 г., ослабить, насколько это было возможно, польско-католическое влияние на униатов и создать в униатской церкви атмосферу тяготения к Православию. Плодом трудов владыки Иосифа и его сотрудников стало прошение униатов о присоединении к Православию, принятое на соборе униатского духовенства в Полоцке в феврале 1839 г. Прошение, естественно, было удовлетворено. Это стало вторым воссоединением западно-русских униатов, во время которого к Русской Православной Церкви присоединились 3 епископа, 1305 священников и 1607 приходов с 1 600 000 человек. Теперь в подавляющем большинстве это были белорусы. Униатская церковь в Белоруссии, просуществовавшая 243 г., ушла в небытие.

Но заслуга митрополита Литовского и Виленского Иосифа Семашко не только в том, что он привел униатов в лоно Православия. Архипастырь не только совершил, но и завершил воссоединение, 29 лет занимая сложнейшую в этно-религиозном отношении Литовскую кафедру. В эти годы он ставил перед собой задачу утверждения

Православия в Литве и Белоруссии, одновременно имея в виду сверхзадачу возвращения этих земель в сферу влияния Восточной христианской цивилизации и восстановления русской православной самоидентификации белорусского народа. Высокопреосвященный повел бывших униатов к полному религиозному слиянию с прочими православными. Для этого он обратил пристальное внимание на правильность совершения православного богослужения, преобразование белого приходского духовенства и, самое главное, воспитание нового поколения пастырей, которые по своим качествам ничем не отличались бы от «древлеправославных». Очевидно, что владыка не ставил перед собой задачу превращения белорусов в русских, ликвидации местных белорусских диалектов и создавшегося столетиями уклада жизни и традиций народа, в чем его пытаются обвинить современные ревнители белорусскости и униатства. Он удивительно терпимо относился даже к тому, что среди воссоединенных продолжали существовать польско-униатские привычки, как, например, пение религиозных песен на польском языке, хранение в домах католических икон, не ношение на груди крестиков и даже посещения простыми верующими в праздники костелов и т.д. По мысли святителя, при правильном направлении церковной политики все это должно было со временем отмереть само собой. «Нужно только выжидать, – писал владыка Иосиф в одном из уже цитированных нами писем графу Протасову, – и все придет само собою – излишнею поспешностию можно скорее повредить, нежели пособить…» [21]. Архипастырь считал главным признаком слияния бывших униатов и древлеправославных исповедание ими одной Православной веры, следование по одному пути благочестия и естественную идентичность внешних форм церковной жизни. С удовлетворением оглядываясь на свои труды, высокопреосвященный писал в 1861 году: «Остается изменить, что изменяется только временем, а может быть, и должно остаться навсегда, как местность» [21]. Такой мягкий подход к утверждению Православия был единственно возможным. Но он приводил к тому, что внешние, а тем более внутренние изменения среди воссоединенных происходили очень медленно. Для митрополита Иосифа и всех, кто был знаком с униатами до воссоединения, это было естественно. Более того, помня положение перед 1839 годом, они прекрасно видели реальные и довольно значительные сдвиги. Но тех, кто приезжал из России и впервые знакомился с церковной жизнью и традициями в Литве в 40-е и 50-е годы, это знакомство, как правило, повергало в шок и заставляло думать, что воссоединение не принесло никаких плодов и было ошибкой. Слишком непохожи были литовские православные на православных русских, слишком много в них было польско-униатского.

Такими сторонними русскими наблюдателями нам оставлено множество свидетельств их удивления увиденным. Современные исследователи любят цитировать их воспоминания и делать выводы о том, что бывшие униаты «больше склонялись к католическому костелу, чем к православной церкви» [21]. Но на подобные мнения иносказательно и со свойственной ему мягкой иронией ответил сам архипастырь: «Да впрочем, пора бы, кажется, и порицателям воссоединенных напомнить, что они ставят себя в смешную позицию тех, которые осуждали бы победителя, приобретшего целую провинцию, потому единственно, что там носят не такие шапки и лапти, как в Смоленской губернии, и говорят другим языком или диалектом» [21]. В знак церковного единения во всех бывших униатских храмах было предписано поминать вместо римского папы Российский Святейший Синод. Последовало также распоряжение епархиального начальства об исключении католической вставки «и от Сына» из богослужебного употребления Символа веры. Для лучшего уяснения основ православной веры всем священнослужителям был разослан в качестве руководства «Православный катехизис» свт. Филарета Дроздова. Эти указы в целом спокойно были восприняты рядовым духовенством. Волнения были среди монашества, особенно минских и полоцких базилианок. Некоторые из них даже совсем перестали посещать храмовое богослужение и оказались в самоизоляции. Главным средством духовных властей в отношении не принимавших воссоединения священников и монахов было убеждение. Упорствующих высылали во внутренние области России, чаще всего в Курск. Таковых насчитывалось немногим больше двух десятков человек. Из них большая часть вернулась в течение двух-трех лет на свои приходы, приняв Православие. Остальные так и остались жить частными лицами, получая от правительства пенсионное содержание или же устраиваясь на светскую должность.

Согласно условиям общего воссоединения униатов, оговоренным в собственноручных подписках священников, им были гарантированы некоторые несущественные униатские традиции: бритье бороды, внебогослужебная одежда. Важным условием являлось также пребывание бывших униатских священников на своих приходах. Сохранялись и смешанные браки с католиками (в том числе и в семьях священников), однако, детей от таких браков необходимо было крестить в православной церкви. Не скоро забылись другие униатские обычаи. В православных храмах иногда употреблялись богослужебные книги старой униатской печати, испорченные латинскими поправками Замойского Собора. Простой народ не всегда крестился по православному: пальцы для крестного знамения складывали правильно,

но руку переносили слева направо по католическому обычаю. Бывало, что постились не только в среду и пятницу (по православному обычаю), но также и в субботу (по католическому), практиковались лежания на земле во время молитвы, целование земли. Исправление этих и многих других униатских обычаев стало уделом времени.

Одним из самых действенных средств к просвещению народа является образование церковнослужителей. В каждой белорусской епархии были семинария и духовные училища. В соответствии с переделом епархиальных границ, которые более соответствовали местным условиям, а также для улучшения бытовых условий епархиальные семинарии были переведены в губернские города. В 1840 г. в Минск переведена Слуцкая семинария, возрожденная еще в последние времена Речи Посполитой еп. Виктором Садковским. В 1845 г. в Вильно перешла из Жировиц бывшая униатская семинария, устроенная еп. Иосифом Семашко. В 1856 г. из Полоцка в Витебск была перенесена также бывшая униатская семинария, основанная митр. Ираклием Лисовским. В Могилеве продолжала действовать духовная семинария, учрежденная свт. Георгием Конисским. Существовали духовные училища при крупных монастырях и архиерейских кафедрах в Вильно, Жировицах, Минске, Пинске, Слуцке, Полоцке, Витебске и др.

В имущественном отношении белорусские приходы и монастыри были уравнены с другими епархиями Русской Церкви. Все земельные наделы, которые имелись за церквами, были секуляризованы государством, а на содержание священников в 1842 г. были назначены штатные оклады. Это значительно ухудшило материальное положение духовенства, не говоря уже о причте. Какими бы малыми не были церковные имения, но сдача их в аренду приносила более существенные доходы, чем правительственное содержание. Предполагалось, что прихожане возьмут часть материальной заботы на себя, оплачивая церковные требы и устраивая кружечные сборы. Однако в белорусских епархиях эти надежды не приносили должного удовлетворения, почему правящие архиереи обращались в Синод с просьбой увеличения окладов едва ли не половине всего духовенства.

Ситуация осложнялась также и тем обстоятельством, что значительных материальных вложений требовали и сами храмы. Большинство церквей были деревянными и ветхими еще со времен унии. Завершение каждого нового храма было большим событием. Таковым, например, было возрождение древней полоцкой обители прп. Евфросинии. В 1832 г. монастырь был передан православным в самом жалком состоянии. Восстановить его имеющимися средствами было невозможно. Тогда еп. Полоцкий Василий Лужинский решил обратиться к помощи единоверных россиян. В 1841 г. драгоценный крест прп. Евфросинии был с подобающими почестями отвезен для поклонения

богомольцев в Москву и Петербург. При этом собирались пожертвования на возрождение полоцкой обители. На собранные средства (35 тыс. руб. ассигнациями) в 1842 г. отремонтировали Преображенский храм и восстановили монастырский корпус. При монастыре были устроены богадельня, сиротский приют и епархиальное женское училище.

Развитие церковной жизни после воссоединения униатов требовало от властей многого терпения и такта. Переход к новому не всегда есть резкий отказ от старого. Так было, например, с католическим праздником Тела Христова, который глубоко укоренился среди бывших униатов Полоцкой епархии и совершался с торжественными крестными ходами. Было решено переменить смысл празднуемого события и отмечать в девятый четверг после Пасхи память воссоединения униатов также с крестными ходами и водоосвящениями. Воссоединенные пастыри и паства нередко продолжали общаться между собою на польском языке, писать и читать на нем известные молитвы. Влияние польской культуры и польских национальных идей по-прежнему создавало напряженный социальный узел, развязку которого ускорило восстание 1863 – 1864 г.

«Трудно было Иосифу, – писал после усмирения польского мятежа М.Н.Муравьев, – который с сим вместе (т.е. с воссоединением) был сделан митрополитом Литовским, устроить новую свою православную паству. Хотя Государь и давал ему все возможные к тому материальные средства, но дело состояло в моральном преобразовании духовенства и освобождении самих крестьян от давления и ига панов-католиков, которые не давали крестьянам своим свободно устраивать православную религию. Нравственное преобразование духовенства требовало многого времени и материальной поддержки, которой оно не имело, и оно оставалось в той же бедности и зависимости от богатых панов. При этом, надо заметить, что главные правители края оказывали явное предпочтение католическому духовенству и не только не содействовали митрополиту Иосифу, но даже противодействовали во многом. При такой неблагоприятной обстановке дела, надо удивляться, как митрополит Иосиф удержал оное. Правительство обязано единственно ему в совершении сего великого дела, которое с тем вместе положило в будущем твердое начало русской народности в крае…» [28]. Таким образом, владыка Иосиф не только подготовил воссоединение оставшейся в пределах Российской империи униатской церкви, но и самоотверженными церковными трудами закрепил дело воссоединения.

Если кратко подвести итог анализа взглядов российских историков XVIII – XIX веков на Полоцкий собор, то можно выделить следующее. Воссоединение униатов нанесло католицизму и полонизму в Белоруссии сокрушительный удар, от которого им уже не суждено было оправиться. Но каковыми оказались исторические последствия этого события для

белорусов? Конечно, это все те последствия, которые историки связывают с вхождением Белоруссии в состав Российской империи, ведь, как мы уже говорили, без воссоединения Россия не сумела бы цивилизационно привязать к себе свой Северо-Западный край. Во-первых, ликвидация унии духовно соединила все части белорусского народа, расколотые унией, в единое целое, восстановило его цельность. Во-вторых, подрыв позиций полонизма и католицизма в Белоруссии привел к постепенному возвращению белорусов к их истокам. В-третьих, воссоединение дало толчок становлению самосознания народа, которое, прежде всего, выражается языковым самоопределением. Со всей очевидностью это явление нашло отражение в результатах всеобщей переписи населения Российской империи, прошедшей в 1897 г. Здесь население всех белорусских губерний, и западных и восточных, однозначно назвало свой родной язык не русским, как во времена унии, но белорусским. В-четвертых, ликвидация унии придала новый мощный импульс развитию белорусского языка, формированию его литературной формы. В-пятых, начало делать первые шаги национально-культурное возрождение белорусов. В-шестых, возник научный интерес к изучению истории, этнографии и фольклора белорусского народа. Из всего сказанного следует, что воссоединение униатов сдвинуло с мертвой точки искусственно замороженный в Речи Посполитой процесс превращения белорусской народности в белорусскую нацию.

Список источников и литературы

1. Антоний (Зубко), архиеп. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России / Антоний (Зубко) //Сб. ст. изд. Св.Синодом по поводу 50-летия воссоединения с Православной Церковью западно-русских униатов. – СПб., 1889.
2. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон; пер. с англ. В.Николаева. – М., 2001. – 288с.
3. Архив Киевск. консистории. Д. № 6. Приведено: Шпагинский Н., свящ. Киевский митр. Арсений Могилянский и состояние киевской митрополии в его правление (1757 – 1770). – К., 1907. – С. 653, прим. 2.
4. Грааля, И. Свои люди – сочтемся /И. Грааля // Славянский мир. Спец. номер журнала «Родина» вместе с Государственной Академией славянской культуры. – 2001. – Январь-февраль.
5. Григорович, Н. Очерк жизни протоиерея Иоанна Иоановича Григоровича / Н.Григорович // Странник. – 1861. – № 6. – С. 312.
6. Григорович, Н. Переписка протоиерея Иоанна Григоровича с графом Румянцевым / Н. Григорович // Чтения в обществе истории и древностей российских. – 1864. – Кн. 2. – С.37 – 38.
7. Гумилев, Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории / Л.Н. Гумилев. – М.: Рольф, 2000. – 320 с.
8. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому / Н.Я. Данилевский. – Изд. 6 / предисловие Н.Н.Страхова; статья К.Н.Бестужева-Рюмина; составление, вступительная статья и комментарии А.А.Галактионова. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, Изд-во «Глагол», 1995. – 552 с.
9. Доброклонский, А.П. Руководство по истории Русской Церкви /А.П Доброклонский. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, общество любителей Церковной истории, 1999. – 935 с.
10. Документы, объясняющие историю западнорусского края и его отношения к России и к Польше. – СПб., 1865. – С. 372 – 418.
11. Дылевский, Е.В. Иосиф (Семашко) митрополит Литовский и Виленский член Св.Синода / Е.В. Дылевский. – СПб., 1869. – С. 57.
12. Ермаков, А. XIX век в России: расцвет на пути к катастрофе / А. Ермаков. – М., 2008.
13. Жукович, П.Н. О русском землевладении в Северо-Западном крае со времени присоединения его к России / П.Н. Жукович. – СПб.: Печатня С. Яковлева, 1895.
14. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: Т. 1 – 3. – СПб.: Тип. имп. А.Н., 1883. – Т.1. – 745 с.: 1 л. портр.; Т.2. – 786 с.: 1 л. портр.; Т.3. – 1042 с.: 1 л. портр.
15. Казьмина, О.Е. Роль религиозного фактора в этническом самосознании населения России / О.Е. Казьмина // Исторический вестник. – 2001. – № 2 – 3 (спецвыпуск). – С. 66 – 75.
16. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М., 2000; Федотова, Н.Н.Кризис идентичности в условиях глобализации / Н.Н Федотова // Человек. – 2003. – № 6.
17. Кон, Х. Идея национализма / Х. Кон; пер. с англ. Н. Глебова. – М., 2006.
18. Киприанович, Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего времени до настоящего времени / Г.Я. Киприанович. – Вильна: Тип. И. Блюмовича. 1895.; 2-е дополненное изд. вышло в 1899 г.
19. Киприанович, Г.Я. Иосафат Кунцевич / Г.Я. Киприанович. – Вильно 1912 .
20. Киприанович, Г.Я. К истории женского образования в Западной России / Г.Я. Киприанович. – Вильно, 1910.
21. Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Вильна: Тип. И.Блюмовича, 1897. 613 с.: 3 вкл. л. портр.
22. Конисский, Г. Собр. соч. Георгия Конисского, архиепископа белорусского с портретом и жизнеописанием его. Изд. прот. Иоанном Григоровичем / Г. Конисский. Ч. 1 – 2. – СПб.: Тип. Рос. акад., 1835; То же. Ч. 1 – 2. – СПб.: Тип. А. Вейсмар, 1861.
23. Коялович, М.О. Литовская церковная уния / М.О. Коялович. – СПб.: Тип. П. Тихомирова. – Т. 1. – СПб.: Тип. журн. « Странник», 1859; Т. 2. – СПб., 1861; Коялович, М.О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен / М.О. Коялович. – СПб.: Тип. 2-го отд-ния собств.е.и.в. канцелярии, 1873.
24. Кулецкий, М. Лях и москаль – заклятые друзья / М. Кулецкий // Славянский мир. Спец. номер журнала «Родина» вместе с Государственной Академией славянской культуры. – 2001. – Январь-февраль.
25. Лазутко, С.А. Революционная ситуация в Литве 1859 – 1862 / С.А. Лазутко. – М., 1961/
26. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга пятая / Макарий (Булгаков). – М.: Изд-во Спасо-Преображенского монастыря.
27. Малахов, В.С. Идентичность / В.С. Малахов //Новая философская энциклопедия. В 4 т. – М., 2001. – Т. 2.
28. Миркович, Ф.Я. Отчет Виленского генерал-губернатора о положении в крае за 1841г. / Ф.Я. Миркович // Русский архив. – 1890. – Т. 1.
29. Муравьев, А.Н. История Русской Церкви / А.Н. Муравьев. – СПб., 1838. – С. 174 – 182.

30. Муравьев, М.Н. Записки его об управлении Северо-Западным краем и об усмирении в нем мятежа 1863 – 1866 гг. / М.Н. Муравьев // Русская старина. – 1882. – Т. 36.
31. Обзор русской духовной литературы. Изд.3-е. – СПб., 1884. – С. 367.
32. Павлов, А.С. Воспоминания / А.С. Павлов // Русская старина. – 1885. – Т. I. – С. 390 – 391.
33. Пальмов, И. Памяти М.О. Кояловича / И. Пальмов // Коялович, М.О. История русского самосознания / М.О. Коялович. – Минск, 1997. – С. 8.
34. Победоносцев, К.П. Письма Александру III: в 2 т. Т.2 / К.П. Победоносцев. – М., 1925 – 1926.
35. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. // Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под ред. Н.А.Тройницкого. XLIII: Тверская Губерния. 1904.
36. Платон (Левшин), митр. Краткая церковная российская история / Платон (Левшин). – М., 1805.
37. Рагузин, В.Н. Этнонациональное и религиозное сознание граждан России: проблемы и взаимосвязи / В.Н. Рагузин // Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. – Оренбург, 2002.
38. Сандулов, Ю.А. История России: народ и власть / Ю.А. Сандулов. – СПб.: Лань, 1997. – 448 с.
39. Соловьев, С.М. Сочинения в восемнадцати книгах. Кн. XVI. Работы разных лет / С.М. Соловьев; отв. ред. И.Д.Ковальченко. – М.: Мысль, 1995. – 733 с.
40. Смолич, И.К. История Русской Церкви 1700 – 1917. – Ч. 2 / И.К. Смолич. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 799 с.
41. Толстой, Д.А. Иосиф митрополит Литовский и воссоединение униатов с Православной Церковью в 1839 г. / Д.А. Толстой. – СПб., 1869.
42. Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви. Период третий (от разделения митрополии до патриаршества) / Филарет (Гумилевский). – М., 1847.
43. Флоря, Б.Н. Митрополит Макарий как историк Западнорусской Церкви / Б.Н. Флоря // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга пятая / Макарий (Булгаков). – М.: Изд-во Спасо-Преображенского мон-ря. – С. 5 – 18.
44. Харлампович, К.В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви / К.В. Харлампович. – Казань: Тип. имп. Ун-та, 1898.
45. Хотев, А. (свящ.) Лекции по истории Православия на Беларуси / А.Хотев. – М., 2007.
46. Христианское чтение. – Ч. II. – СПб., 1873. – Январь.
47. Чернявская, Ю. Пять парадоксов национального самосознания белорусов / Ю.Чернявская. – М., 2008.
48. Чистович, И. Очерки истории западнорусской церкви / И. Чистович. – Ч.1 – 2. СПб.: Тип. деп. Уделов, 1882,1884.
49. Чистович, И.А. История Санкт- Петербургской духовной Академии / И. Чистович. – СПб., 1857.
50. Шавельский, Г. Последнее воссоединение с православною церковью униатов Белорусской епархии (1833 – 1839 гг.) / Г. Шавельский. – СПб.: Тип. « Сельск. вестн.», 1910; Шавельский, Г. Из былого alma mater. Белорусская [Полоцкая] греко-униатская семинария в 1833 – 1834 гг. пред воссоединением униатов / Г. Шавельский. – Витебск: Тип. М. Неймана, 1906.
51. Шавельский, Г. Последнее воссоединение с православной церковью униатов белорусской епархии / Г. Шавельский. – СПб., 1910.

Силова Светлана Владимировна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Беларуси Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 930.1

А.У. Літвінскі (Баранавічы)

ГІСТАРЫЧНЫ ШЛЯХ УНІЯЦТВА: ЗАХОДНЕРУСІСЦКІ ПОГЛЯД

В статье отражена трактовка представителями западнорусской исторической школы второй половины XIX – начала XX в. Берестейской церковной унии 1596 г.

Берасцейскай царкоўнай уніі 1596 г., бадай, было наканавана перыядычна выклікаць спрэчкі паміж прадстаўнікамі розных накірункаў і школ гістарычнай навукі. Гэта тлумачыцца тым, што стаўленне да уніі мела і мае аксіялагічнае значэнне. Уніяцкая царква, безумоўна, адыграла вялікую ролю ў беларускай мінуўшчыне, аднак, ацэнкі гэтай ролі, дадзеныя навукоўцамі, адрозніваліся (і адрозніваюцца), як лёд і агонь.

Прадстаўнікі досыць уплывовай у другой палове XIX – пачатку XX ст. заходнерусісцкай плыні ў гістарычнай навуцы Расіі і Беларусі – М.В. Каяловіч, П.В. Бабро ўскі, П.Дз. Бранцаў, П.М. Жуковіч, К.В. Харламповіч і іншыя – у адносінах да ўтворанай у Берасці царквы займалі выразна адмоўную пазіцыю. Не ў апошнюю чаргу гэта тлумачыцца тым, што заходнерусізм узнік як ідэалогія своеасаблівага сацыяльнага і канфесійнага рэваншу. Шмат хто з актыўных заходнерусістаў першага пакалення паходзіў з уніяцкага асяроддзя. Яны добра ведалі аб «плебейскім», у пэўнай ступені прыніжаным статусе грэка-каталіцкай царквы ў параўнанні з рымска-каталіцкай, статусе, які трывала захоўваўся амаль на ўсім працягу існавання Рэчы Паспалітай. Нездарма ж на старонках часопіса «Вестник Западной России», ідэйным натхняльнікам якога быў лідэр заходнерусістаў М.В. Каяловіч, раз-пораз з'яўляліся публікацыі, у якіх распавядалася аб непрыхаванай пагардзе, што выказвалася «лацінскімі» католікамі ў адносінах да прадстаўнікоў уніяцкага духавенства.

Пасля аб'яднаўчага Полацкага царкоўнага сабора 1839 г., які ліквідаваў унію на тэрыторыі Беларусі, былое грэка-каталіцкае духавенства атрымала магчымасць далучыцца да пануючай у Расійскай імперыі праваслаўнай царквы. Мабыць, у новых гістарычных умовах уніяцкая гістарычная спадчына пачала здавацца будучым «заходнерусам» рэччу непатрэбнай. Адпаведным чынам, яны ацэньвалі негатыўна гістарычны шлях уніяцтва.

Зразумела, такая ацэнка была абумоўлена не толькі сацыяльна-псіхалагічнымі фактарамі. Як накірунак гістарыяграфіі, заходнерусізм запазычыў філасофска-гістарычныя і метадалагічныя прынцыпы ў

славянафільства. Сам М.В. Каяловіч ніколі не хаваў сваёй адданасці славянафільскім ідэям і шчыра прызнаваўся ў т. зв. «рускім суб'ектывізме» [7, с. 36, 37, 298, 307 – 335]. Паколькі славянафільства базавалася на тэзісе аб перавазе праваслаўя над каталіцызмам, то з пункту гледжання гісторыкаў-заходнерусістаў усё, што ў мінулым садзейнічала ўмацаванню праваслаўя, імі віталася, усё, што перашкаджала гэтай справе, – асуджалася. Гэткага прынцыпу яны прытрымліваліся і ў адносінах да сучаснай ім рэчаіснасці. Вядома, што заходнерусісты былі заўзятымі змагарамі за перамогу праваслаўя на тэрыторыі Беларусі і Украіны. Гэта накладвала відавочны адбітак на гістарычныя погляды прыхільнікаў дадзенай ідэалогіі.

Пры такім падыходзе Берасцейская царкоўная унія не мела аніводнага шанца на тое, каб гісторыкі-заходнерусісты разглядалі яе хаця б больш-менш аб'ектыўна, у якасці складанай і супярэчлівай з'явы. Царкоўную унію навукоўцы і публіцысты дадзенай плыні лічылі лагічным і заканамерным працягам Люблінскай міждзяржаўнай уніі 1569 г. [2, с. 376]. М.В. Каяловіч падкрэсліваў, што Берасцейская унія «засноўвалася на падступнасці і ашуканстве» [9, I, с. 128], паколькі была «сагрэтая лацінскім езуіцкім фанатызмам – адным з самых жорсткіх відаў рэлігійнага фанатызму» [9, II, с. 1] (тут і далей пераклад з рускай мовы наш – А. Л.). Згадка пра «езуіцкі фанатызм» у буйнейшага прадстаўніка заходнерусісцкай гістарыяграфіі тлумачыцца тым, што даследчык лічыў самай галоўнай задачай сяброў Таварыства Ісуса грунтоўную падрыхтоўку далучэння праваслаўнай царквы Рэчы Паспалітай да каталіцкай царквы [10, с. 194, 195]. Вучань М.В. Каяловіча П.М. Жуковіч называў езуітаў «сусветнымі рэакцыянерамі» і падкрэсліваў, што іх дзейнасць на тэрыторыі «дзяржавы абодвух народаў» разгортвалася ў агульнаеўрапейскім контррэфармацыйным кантэксце [4, с. 93, 94, 385].

На думку М.В. Каяловіча, існавала і сустрэчнае імкненне да аб'яднання цэркваў з боку праваслаўнай грамадскасці. Гісторык прызнаваў, што ідэя уніі была папулярная на тэрыторыі ВКЛ. Пры пэўных абставінах яе схільны быў падтрымаць нават і лідэр «праваслаўнай партыі» князь К.К. Астрожскі (з гэтым быў таксама згодны і П.М. Жуковіч) [5, вып. 1, с. 100 – 102; 9, I, с. 55 – 58, 108, 109]. Не засталіся па-за ўвагай навукоўца і карыслівыя матывы, якімі кіравалася значная частка праваслаўнай іерархіі на шляху да уніі. Сярод гэтых матываў ён называў жаданне пазбавіцца ад кантролю над дзейнасцю духавенства, прэтэнзіі на які ўсё больш настойліва выказвалі праваслаўныя брацтвы, і ўжо згаданы К.К. Астрожскі (разам з іншымі магнатамі праваслаўнага веравызнання), а таксама імкненне пазбегнуць

царкоўнага суда за выкліканыя маральнай разбэшчанасцю злоўжыванні [9, I, с. 52 – 54, 62, 66, 89].

Вынікам царкоўнага крызісу другой паловы XVI ст., наяўнасць якога прызнаваў М.В. Каяловіч, з'явілася тое, што сярод праваслаўных Рэчы Паспалітай «утварыліся дзве партыі» – «партыя заўзятараў веры праваслаўнай, здольная ўсё прынесці ў ахвяру дарагім перакананням, і побач з ёю – партыя людзей, што стаміліся ад рэлігійнай барацьбы і былі здольныя, дзеля жыццёвых выгодаў, на ўсялякія дамовы з лацінствам» [8, с. 241]. На маральную разбэшчанасць часткі праваслаўнага кліра ў спалучэнні з невуцтвам як на адну з перадумоў уніі звяртаў увагу і даследчык гісторыі адукацыі К.В. Харламповіч [11, с. 147].

Крыху па-іншаму расстаўляў акцэнты П.М. Жуковіч, які быў больш стрыманы ў ацэнцы ступені карыслівасці праваслаўных іерархаў і лічыў, што іх імкненне да сенатарства тлумачылася дбаннем пра інтарэсы уніі [5, вып. 1, с. 146]. Аднак ён падзяляў погляд свайго настаўніка наконт таго, што унія была вынікам злучэння «польскай дзяржаўнай палітыкі і агульнай рыма-каталіцкай рэакцыі» з крызісам праваслаўнай царквы [5, вып. 1, с. 386]. Галоўная ж думка П.М. Жуковіча з гэтай нагоды – унія патрэбна была вышэйшаму духавенству і зусім не была патрэбна шэраговым вернікам. У якасці аднаго з матываў, якімі кіраваліся праваслаўныя іерархі, імкнучыся да збліжэння з каталіцкай царквой, даследчык называў жаданне епіскапаў усталяваць кантроль над дзейнасцю брацтваў [3, с. 15; 5, вып. 1, с. 146, 147].

Дагэтуль не страціла навуковага значэння інтэрпрэтацыя гісторыкам падзей Берасцейскага сабора, які раскалоўся на прыхільнікаў і апанентаў уніі. Ён лічыў, што на саборы сутыкнуліся два розныя царкоўна-юрыдычныя падыходы: калі прыхільнікі уніі настойвалі на абавязковасці выканання вернікамі рашэння кліра, то змагары супраць аб'яднання цэркваў былі з гэтым катэгарычна нязгодныя і патрабавалі ўвасаблення свайго погляду [5, вып. 1, с. 218 – 221].

Гісторыкі-заходнерусісты аднадушна не прызнавалі самастойны статус уніяцтва. Найбольш лаканічна і дакладна сфармуляваў гэтую думку П. Дз. Бранцаў. Ён, у прыватнасці, адзначаў: «Унія, калі яе разумець у сэнсе царкоўным, – гэта такое праваслаўна-ўсходняе веравызнанне <…>, якое прызнае рымскага папу ў якасці бачнага кіраўніка царквы і падпарадкоўваецца яму. Адпаведным чынам, унія была нічым іншым, як пераходнай прыступкай да каталіцтва» [2, с. 397]. М.В. Каяловіч падкрэсліваў бясплённасць спробаў уніяцкай царквы пашырыць свой уплыў, паколькі збліжэнне яе з «лацінствам» вынішчала ўсялякія рэшткі самастойнасці [9, II, с. 1].

Прадстаўнікі разгляданай навукова-гістарычнай школы па зразумелых прычынах асуджалі дзейнасць полацкага архіепіскапа, апантанага прыхільніка уніі І. Кунцэвіча. Гэтаксама негатыўна яны ставіліся да факта забойства яго мяшчанамі Віцебска, здзейсненага, так бы мовіць, «з асаблівай жорсткасцю і цынізмам» [2, с. 442; 5, вып. 2, с. 110, 111; 9, II, с. 128 – 138]. Наогул, трэба адзначыць, што гісторыкі-заходнерусісты, ухваляючы барацьбу праваслаўных супраць уніі, зусім не ўхвалялі гвалт і жорсткасць, што мелі месца ў ходзе гэтай барацьбы.

Аналізуючы змест вядомага ліста Л. Сапегі да І. Кунцевіча, у якім было выяўлена негатыўнае стаўленне дзяржаўнага дзеяча Рэчы Паспалітай да метадаў архіепіскапа, з дапамогай якіх той распаўсюджваў уніяцтва, П.М. Жуковіч заўважаў: «Унія па самым паходжанні сваім была ў значнай меры фактам унутранай польскай дзяржаўнай палітыкі. Не здзіўляе, што польскія палітычныя дзеячы ацэньвалі яе, і ў далейшым яе развіцці, з дзяржаўнага пункту гледжання. Яны былі гатовыя падтрымліваць яе ўсімі мерамі, але толькі да таго часу, пакуль лічылі гэтую падтрымку карыснай для дзяржаўных інтарэсаў [5, вып. 4, с. 37]».

Гэтая думка гісторыка даволі цікавая. Па-першае, навуковец дакараў прыхільнікаў уніяцтва за тое, што яны дзейнічалі ў рэчышчы «ўнутранай польскай дзяржаўнай палітыкі». Па-другое, у дадзеным выпадку навуковец атаясамліваў Рэч Паспалітую з Польшчай, што адпавядала заходнерусісцкай ідэалогіі, але не адпавядала гістарычным рэаліям першай чвэрці XVII ст. (хто-хто, а Л. Сапега не быў польскім палітыкам). Па-трэцяе, П.М. Жуковіч звярнуў увагу на пэўнае разыходжанне пазіцыі папскай курыі, якая імкнулася як мага хутчэй распаўсюдзіць уніяцтва, з пазіцыяй кіраўнікоў Рэчы Паспалітай, якія былі згодныя падтрымліваць унію толькі пры ўмове забеспячэння дзяржаўнай карысці. Тут выявілася імкненне гісторыка, хаця і непаслядоўнае, улічваць розныя фактары, што вызначалі ў мінулым характар грамадскага развіцця.

Гісторыкі-заходнерусісты, як правіла, разглядалі дзейнасць уніяцкай царквы, зважаючы на факт яе стасункаў з іншымі канфесіямі, а таксама з уладамі і грамадствам Рэчы Паспалітай. Унутранае жыццё дадзенай канфесіі іх цікавіла ў меншай ступені. Да таго ж пераважала арыентацыя на паказ паступовай дэградацыі грэка-каталіцкай царквы. Вось чаму высновы М.В. Каяловіча і яго паслядоўнікаў адносна таго перыяда, калі, нягледзячы на супраціў з боку праваслаўных, уніяцтва зрабілася канфесіяй пераважнай большасці насельніцтва Беларусі (гэта прыкладна сярэдзіна XVII – сярэдзіна XVIII ст.), маюць, на наш погляд, меншую каштоўнасць для гістарыяграфіі.

На думку М.В. Каяловіча, нават пасля далучэння Беларусі і Правабярэжнай Украіны да Расійскай імперыі на гэтых землях працягвалася барацьба паміж рускім і польскім уплывам. У якасці адной з прычын такога становішча ён называў захаванне асобнай (ад праваслаўя, а не ад каталіцызму) уніяцкай царквы [6, с. 399]. Ён звяртаў увагу на непаслядоўнасць палітыкі расійскіх уладаў у адносінах да уніі [6, с. 114; 7, с. 370 – 377]. Зразумела, паступовы пераход уніятаў у праваслаўе, які адбываўся ў апошняй чвэрці XVIII ст. пераважна на тэрыторыі Правабярэжнай Украіны, гісторык ухваляў, разглядаючы гэты працэс у якасці нязмушанага «народнага руху» [6].

Аналізу становішча разгляданай канфесіі ў першай чвэрці XIX ст. прысвяціў спецыяльную працу П.В. Баброўскі [1]. Гэты навуковы твор адметны тым, што ў ім уніяцтва разглядаецца не як адзінае цэлае, а як поле барацьбы паміж прыхільнікамі яго лацінізацыі, асяродкам якіх быў Ордэн базыльянаў, і захавальнікамі «старыны», якія ў адказ на ўзмацненне лацінізацыі, сталі рыхтавацца да скасавання уніі. Дзейнасць апошніх асвятлялася аўтарам з відавочным спачуваннем.

Самому акту ліквідацыі уніі, які адбыўся ў Полацку ў 1839 г., заходнерусісты надавалі значэнне, бадай што, галоўнай падзеі гісторыі рэгіёна і, безумоўна, віталі яго вельмі горача, паколькі лічылі гэта натуральным і заслужаным фіналам уніяцтва, а таксама рашучым ударам па польскіх прэтэнзіях на ўплыў у Беларусі і Украіне.

Такім чынам, уніяцкая праблематыка займала шмат месца ў працах прадстаўнікоў заходнерусісцкай гістарыяграфіі. Аднак іх высновы па гэтым пытанні нагадвалі рашэнне задачы з ужо вядомым адказам, паколькі ў іх сістэме каштоўнасных каардынат уніяцтва заўжды пазначалася знакам «мінус». Зразумела, пры такім падыходзе прынцыпу аб'ектыўнасці пагражала занядбанне. Па сутнасці, погляды гісторыкаў-заходнерусістаў знаходзілі і знаходзяць прызнанне толькі ў тых чытачоў, якія з'яўляліся і з'яўляюцца аднадумцамі М.В. Каяловіча і яго паслядоўнікаў.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Бобровский, П.О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам / П.О. Бобровский. – СПб., 1890. – 394 с.
2. Брянцев, П.Д. История Литовского государства с древнейших времен / П. Д. Брянцев. – Вильна, 1889. – 659 с.
3. Жукович, П.Н. Борьба против унии на современных ей польско-литовских сеймах (1595 – 1660 гг.) / П. Н. Жукович. – СПб., 1897. – 133 с.
4. Жукович, П.Н. Кардинал Гозий и польская церковь его времени / П. Н. Жукович. – СПб., 1892. – 542 с.

5. Жукович, П.Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией – Вып. 1 – 6 / П. Н. Жукович. – СПб., 1901 – 1912. – 608 с. + 121 с. + 203 с. + 173 с.+ 32 с.+ 199 с.+ 199с.
6. Коялович, М.О. История воссоединения западнорусских униатов старых времён / М.О. Коялович. – Минск: Лучи Софии, 1999. – 399 с.
7. Коялович, М.О. История русского самосознания: По историческим памятникам и научным сочинениям / М.О. Коялович. – 4-е изд. – Минск: Лучи Софии, 1997. – 687 с.
8. Коялович, М.О. Лекции по истории Западной России / М.О. Коялович. – М., 1864. – 348 с.
9. Коялович, М.О. Литовская церковная уния. Исследования / М.О. Коялович. – Т. 1 – 2, СПб., 1859 – 1861. – 316 с. + 443 с.
10. Коялович, М.О. Чтения по истории Западной России профессора М. Кояловича. Новое изд., переработанное и дополненное с 1-го изд. 1864 г. / М. О. Коялович. – СПб., 1884. – 349 с.
11. Харлампович, К.В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви / К.В. Харлампович. – Казань, 1898. – 525+54 с.

Літвінскі Аляксандр Уладзіміравіч – кандыдат гістарычных навук, загадчык кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін Баранавіцкага дзяржаўнага універсітэта.

УДК 271.4(476):303.446.4(476)

Е.И. Мелешко (Гродно)

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ УНИАТСТВА В БЕЛАРУСИ В ТВОРЧЕСТВЕ П.О. БОБРОВСКОГО

В статье анализируется трактовка истории униатства в Беларуси П.О.Бобровским и её расхождение с трактовкой западнорусской историографической школы.

За короткий период времени – с 1887 по 1891 годы – из печати вышло четырнадцать тематических работ П.О.Бобровского различного объёма, рассматривающих историю унии с разных сторон: влияние политики царизма на религиозную ситуацию, личное участие в реформировании церкви отдельных её представителей, взаимовлияние национального, конфессионального и культурного факторов в религиозно-политической ситуации.

Изучаемый П.О.Бобровским период в истории униатской церкви на белорусских землях охватывал лишь время её существования в рамках Российской империи. Считая, что имеющаяся литература не освещает действительных причин и предпосылок воссоединения [2, с. XI, XVI], он сузил подбор материалов рамками деятельности российских государственных органов в крае и деятельности униатских иерархов с конца 70-х годов XVIII века по 1839 год.

Автор не присоединился к общепризнанному в российской историографии мнению, что униатская церковь являлась жертвой политики Речи Посполитой, направленной на унификацию конфессий, и её создание было средством постепенного «привлечения русских в латинство». Напротив, существование местной религии он считал возможностью консервации среди крестьянского населения «черт своего первобытного происхождения от русских славян» в условиях господства польской культуры, что позволило впоследствии быстро и мирно осуществить их вхождение в православную общность [1, с. 20, 21].

Положение униатов в пределах Речи Посполитой виделось историком в негативных характеристиках [1, с. 13]. Разделы польского государства застали униатов бесправными в политической и экономической сфере: П.О.Бобровский указывал на их административную зависимость от католиков, которые лишали униатский клир финансовых средств на создание школ, типографий, больниц, захватывали земельную собственность, другую недвижимость, способствовали вытеснению римскими обрядами греческих [1, с. 22 – 26].

Последующие реформы историк периодизировал с позиции освещения борьбы униатского клира с католическим за свою независимость. Со времени вхождения западных губерний в пределы Российской империи он выделял в истории церкви четыре периода. Первый приходился на конец XVIII столетия и характеризовался редкими протестами униатского клира в адрес папской курии. Второй период - в рамках первого десятилетия XIX века - отмечен первыми попытками реформ, проводимых церковной иерархией под руководством митрополита И.Лисовского. В это время и в последующие два десятилетия государственный аппарат, по мнению историка, почти не прикладывал усилий для помощи униатам. Именно третий период в его концепции – с 1809 по 1829 год – стал определяющим в судьбе религиозного института. Активная борьба униатского клира с католиками, его частые обращения к правительству и Синоду за помощью, предоставленные им проекты реформ обратили внимание императора на методы и результаты решения проблемы. В такой связи П.О.Бобровский представлял закономерной деятельность И.Семашко на посту епископа, а затем митрополита по подготовке акта ликвидации церкви. 1829 – 1839 годы составили заключительный этап [2, с. XI, XII] в периодизации историка.

Главный предмет исследования составляли причины, вызвавшие необходимость акта воссоединения. Учёный считал, что «на реформы нельзя смотреть с религиозной точки исключительно. Реформы обнимают социальный быт русского народа и находятся в тесной связи с событиями политического характера» [2, с. 9]. Неоднократно в своих трудах он упоминал, что предыстория 1839 года развивалась в интересах народа [1, с. 20, 21], то есть мирян-униатов. В то же время нигде народные массы не выступали в работах участниками событий, не давалась характеристика их положения и интересов, не подтверждались фактами их действительные стремления.

Субъектами униатской истории первой трети XIX века в концепции Павла Осиповича выступили лишь три института: католический клир, униатский клир и российское правительство. Два последних выступили выразителями народных интересов. Следует оговориться, что в трактовке П.О.Бобровского не делается различия между социально-экономическим положением народа и социально-правовым статусом униатского духовенства.

К XIX веку униатское духовенство было неоднородным в своём составе. Поскольку основную массу прихожан составляли мещане и крепостные крестьяне, то и униатские церкви значительно уступали по доходам католическим костёлам. Экономически несостоятельными церквами управляло «белое духовенство». Резко отличалось по своему материальному положению «чёрное духовенство» – монахи единственного униатского ордена – базилианского.

П.О.Бобровский обвинял базилиан в способствовании переходу униатов в католичество, воровстве церковных фундушей, растрате церковных капиталов, в упадке богословского образования священников, искажении греческих обрядов и распространении с помощью базилианских типографий богослужебных книг с изменением молитвословия [2, с. IX]. Приняв атрибуты, «внутренний слой и внешнюю оболочку» католических орденов, базилиане являлись в глазах историка «орудием» католиков, которые желали включить униатов в состав своей конфессии [1, с. 22]. Именно противоречия между «белым духовенством», которое искало способы, чтобы улучшить свою жизнь, повысить образование, и монашеством, защищавшим свои привилегии, права на высшее богословское образование, на замещение епископских кафедр определили необходимость изменений в униатстве.

Учёный не соглашался с «западнорусской» постановкой вопроса о первоначальном инициировании реформ государством, которое стремилось помешать католикам опередить Синод в деле объединения

церквей. Павел Осипович, в свою очередь, смело предъявил обвинение российскому правительству в том, что в долгий период - с конца XVIII века по 20-е годы XIX века - оно вообще не учитывало интересов униатов. Сначала государственная политика смотрела на униатов как на католиков, в правление Александра 1 правительство вступило с латинским духовенством на путь компромиссов [1, с. 21], снисходительно смотрело на деятельность министра народного просвещения князя А.Н.Голицына, «косвенно поддерживавшего латинизацию» [2, с. 3], поощряло деятельность в крае А.Чарторыйского, который «направлял все учебные силы к распространению просвещения в духе польской национальности» [2, с. 105]. Российские императоры лишили униатов надежд на независимость, определив функции управления церковью в ведомство католической коллегии при Синоде. «Само правительство толкало униатов на слияние с латинством», – делал вывод Бобровский [2, с. 20].

Таким образом, Павел Осипович разошелся во мнениях со всеми исследователями-современниками в оценке роли униатских священников. Официальная историография, как средство оправдания государственной политики, или не рассматривала их общественное значение в период реформ, или относилась к их деятельности негативно. Позиция Бобровского была тоже несколько односторонняя: он так и не сумел отразить всего комплекса внешнеполитических, идеологических, социально-экономических причин, сосредоточившись только на претензиях униатского клира. Но его работы впервые в историографии России обратились к отражению интересов самих униатов, сделали их действующими лицами исторического процесса, ввели впервые в публикации редкий фонд личных документов участников описываемых событий.

В целом работы П.О.Бобровского, посвященные истории униатской церкви на белорусских землях, являются оригинальным и значительным вкладом как в развитие российской историографии второй половины XIX века, так и в процесс становления собственно белорусской исторической науки. П.О.Бобровский являлся одним из значительных исследователей истории униатской церкви на белорусских землях, посвятив данной теме большое количество трудов, строго документированных, внёсших в научный оборот неисследованные ранее источники. Представления П.О.Бобровского об униатах, как жертвах католического притеснения, и об акте 1839 года, как неизбежном средстве спасения их национальной уникальности, отводят историку заслуженное место в школе «западноруссизма». В то же время определенный прогресс и выход за

рамки консервативной школы заключается в попытке П.О.Бобровского рассмотреть события ликвидации церкви с позиции самих униатов. Труды П.О.Бобровского подняли для рассмотрения наукой ряд новых неисследованных до того вопросов: о негативных аспектах российской политики для национального и конфессионального самосознания униатов, о деятельности униатских клириков по сохранению независимости церкви, об объективной трактовке позиций униатов по отношению к воссоединению конфессий. Опубликованные и проанализированные, труды П.О.Бобровского как никогда ранее востребованы сегодня национальной исторической наукой.

Список источников и литературы

1. Бобровский, П.О. Судьба Супрасльской рукописи, открытой доктором богословия, магистром философии и филологии М. К. Бобровским. С приложением его автографов, образца собственноручного списка с Супрасльской рукописи и факсимиле подлиной рукописи: Историко-библиографическое исследование / П.О. Бобровский. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1887. – 76, 4 с.
2. Бобровский, П.О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I: Историческое исследование по архивным документам. С приложением алфавитных указателей имён и предметов / П.О. Бобровский. – СПб., 1889. – XVI, 394, II с.

Мелешко Елена Ивановна – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

ЗМЕСТ

Навуковае выданне

ХРЫСЦІЯНСТВА
У ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ
БЕЛАРУСКАГА НАРОДА

Зборнік навуковых артыкулаў
Частка 1

Адказны за выпуск: Е.А.Смірнова
Рэдактары: *С.В. Марозава, Э.С. Ярмусік, С.У. Сілава*
Камп'ютарная вёрстка: *С.П. Марозаў*
Дызайн вокладкі: *С.П. Марозаў*

Падпісана да друку .12.2009
Фармат 60х84/16. Папера афсетная.
Друк RISO. Гарнітура Таймс.
Ум. друк. арк. 22.44 Ул.-выд. арк. 21.23 Тыраж 100 экз. Заказ 0149

Выдавец і паліграфічнае выкананне:
Установа адукацыі «Гродзенскі дзяржаўны універсітэт
імя Янкі Купалы».
ЛВ №02330/0133257 ад 30.04.2004.
ЛП №02330/0056882 ад 30.04.2004.
Зав. Тэлеграфны, 15а, 230023, Гродна.